







Digitized by the Internet Archive
in 2016

<https://archive.org/details/cienciayfe1812cole>

LIBRARY OF PRINCETON

DEC 29 1987

CIENCIA Y FE

AÑO XVIII - ENERO-JUNIO 1962 - Nº 1/2

O. VARANGOT, ANTES DE LA PARAPSIKOLOGIA 3/21

S. CEVALLOS, INTERPRETACION DEL TELEOLOGISMO EVOLUTIVO 23/35

CH. A. M. OEYEN, OI PROTOKTISTOI: ACERCA DE LA PNEUMATOLOGIA DE CLEMENTE ALEJANDRINO ... 37/53

I. QUILES, LA DOCTRINA DEL NO-YO EN EL BUDISMO ANTIGUO 55/90

BOLETINES BIBLIOGRAFICOS: FILOSOFIA, 91/99 • FILOSOFIA Y CIENCIA SOCIAL, 99/106 • CIENCIAS SOCIALES, ECONOMICAS Y POLITICAS, 106/116 • TEOLOGIA, 116/125 • TEOLOGIA PARA LAICOS, 125/128 • ESPIRITUALIDAD LAICAL, 128/133 • ESPIRITUALIDAD RELIGIOSA Y SACERDOTAL, 133/138 • ESPIRITUALIDAD IGNACIANA, 138/142 • MISIONOLOGIA, 143/145 • HACIA EL CONCILIO, 146/149 • PASTORAL, LITURGIA, CATEQUESIS, 149/161.

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS: EL INDICE ALFABETICO DE LOS AUTORES JUZGADOS EN ESTA ENTREGA, SE PUEDE VER EN LA CONTRATAPA

FICHERO DE REVISTAS

**FACULTAD DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA
SAN MIGUEL - REPUBLICA ARGENTINA**

REVISTA TRIMESTRAL

PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA
DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN LA ARGENTINA

DIRECTOR

MIGUEL ANGEL FIORITO S. I.

DIRECCION Y ADMINISTRACION

COLEGIO MAXIMO - SAN MIGUEL. FCSM. - ARGENTINA

SUSCRIPCION ANUAL

250 PESOS EN LA ARGENTINA
3,5 DOLARES FN SUDAMERICA
4 DOLARES EN OTROS PAISES

BIBLIOGRAFÍA

LA DIRECCION DE LA REVISTA SE RESERVA EL DERECHO DE CONCEDER MAYOR O MENOR AMPLITUD, DE ACUERDO CON LOS AUTORES DE LAS RESERVAS Y NOTAS BIBLIOGRAFICAS, A LA PRESENTACION DE LOS LIBROS RECIBIDOS POR LA REDACCION

INDICAMOS A CONTINUACION LOS LIBROS JUZGADOS EN ESTA ENTREGA, SEÑALANDO SOLAMENTE LA PAGINA EN QUE SE HALLA EL DATO BIBLIOGRAFICO.

ADELMAN, I., Theories of economic growth and development	110
Aging in Western Societies	105
A la rencontre de Dieu	113
ARCUSA, E., Respuesta a la angustia	132
AUER, A., Weltoffen Christ	129
BETZ, J., Die Eucaristie in der Zeit des Griechischen Väter	121
BLONDEL, M., Carnets intimes	96
BRO, B., Enseñanos a orar	161
BOURICAUD, F., Esquisse d'une théorie de l'autorité	107
SCHRIFTEN MARTIN BUBERS	123
BURGESS, E., Aging in Western Societies	105
Cahiers Laennec	151
CALCERRADA, J. H. DE, Forja tu acero	131
CARPENTIER, R., Vida y estados de perfección	133
CARTIER, R., Les dix-neuf europes	164
CARRASCAL ROMAN, J., Vida popular de Cristo	131
CATURELLI, A., América bifronte	162
CERECEDA, R., Las instituciones políticas en América Latina	116
CHARMOT, F., Con el Corazón de Cristo	133
CHEVALIER, J., Histoire de la Pensée	92
CLUB JEAN MOULIN, L'Etat et le citoyen	109
CROUZEL, H., Origène et la connaissance mystique	121
DANIELOU, J., Sentire Ecclesiam	116
DEBUYST, F., La población en América Latina	115
DE RUITER, T., Das Geheimnis des Ordenslebens	134
DUPRIEZ, L., Philosophie des conjonctures économiques	101
ESPINOSA POLIT, M. M., Los Ejercicios de San Ignacio	141
La Familia	129
FARGUES, M., Tests colectivos del catecismo	160
FOSSAERT, R., L'avenir du capitalisme	112
FRANSEN, P., Gnade und auftrag	127
FRIES, H., Handbuch theologischer Grundbegriffe	123
GANDOLFI, P. D., Lavoro ed economia familiare	103
GEORGE, P., Precis de geographie urbaine	165
GIESEN, K., El sexto mandamiento	153
GILMONT, J. F., Les écrits spirituels des premiers jésuites	138
GRÜNDLER, J., Lexikon der Christlichen Kirchen und Sekten	147
Handbuch theologischer Grundbegriffe	123
Häresien der Zeit	123
HENRY, A., Bosquejo de una Teología de la Misión	144
HOLT, J., Fecundidad periódica	154
HORATCZUK, M., Von den Manieren und vom Reiche Gottes	132
HUEBER, G., Hacia el Concilio	146
IBAÑEZ GIL, J., Psicotecnia y estados de perfección	137
—, Método de orientación profesional preuniversitaria	150
IPARRAGUIRRE, I., Répertoire de spiritualité ignatienne	140
JUNGSMANN, J., El culto divino de la Iglesia	158
—, Herencia litúrgica y actualidad pastoral	116
—, Las leyes de la liturgia	157
Die Kirche und die Mächte der Welt	149
KWANT, R., Philosophy of labor	101
Lexikon für Theologie und Kirche	117
LOSSKY, V., Vision de Dieu	122
L'UBIENSKA DE LENVAL, H., El silencio a la sombra de la palabra	154

CIENCIA Y FE

INDICE

XVIII

1962



COLEGIO MAXIMO DE SAN JOSE
FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA
SAN MIGUEL (FN.GSM.)
ARGENTINA

•

S. CEVALLOS, INTERPRETACION DEL TELEOLOGISMO EVOLUTIVO **23/35**

TH. MÄDER: EL SENTIDO DE LA IMPOSICION DE LA MANO **297/374**

CH. OEYEN, OI PROTOKTISTOI: ACERCA DE LA PNEUMATOLOGIA DE CLEMENTE ALEJANDRINO .. **37/53, 275/296**

I. QUILES, LA DOCTRINA DEL NO-YO EN EL BUDISMO ANTIGUO **55/90**

I. QUILES, LA DOCTRINA DEL NO-YO EN EL BUDISMO TRADICIONAL Y CONTEMPORANEO **211/273**

C. SANCHEZ AIZCORBE, LA ENCICLICA MATER ET MAGISTRA: BIBLIOGRAFIA DE EDICIONES Y COMENTARIOS **531/550**

O. VARANGOT, ANTES DE LA PARAPSIKOLOGIA **3/21**

BOLETINES BIBLIOGRAFICOS: FILOSOFIA, **91/99** • FILOSOFIA Y CIENCIA SOCIAL, **99/106** • CIENCIAS SOCIALES, ECONOMICAS Y POLITICAS, **106/116** • TEOLOGIA, **116/125** • TEOLOGIA PARA LAICOS, **125/128** • ESPIRITUALIDAD LAICAL, **128/133** • ESPIRITUALIDAD RELIGIOSA Y SACERDOTAL, **133/138** • ESPIRITUALIDAD IGNACIANA, **138/142** • MISIONOLOGIA, **143/145** • HACIA EL CONCILIO, **146/149** • PASTORAL, LITURGIA, CATEQUESIS, **149/161**.

BOLETINES BIBLIOGRAFICOS: FILOSOFIA, **375/397** • COLECCIONES FILOSOFICAS, **397/408** • HISTORIA DE LA FILOSOFIA, **408/416** • ANTROPOLOGIA FILOSOFICA Y TEOLOGICA, **417/424** • APOLOGETICA ANTIGUA Y CONTEMPORANEA, **425/434** • TEOLOGIA, **434/438** • MARIOLOGIA, **439/443** • TEOLOGIA, HISTORIA Y PASTORAL DE LA IGLESIA, **444/450** • MORAL, DERECHO Y CANONES, **459/465** • CUESTIONES BIBLICAS, **465/474** • PASTORAL, LITURGIA, CATEQUESIS, **475/486** • VIDA ESPIRITUAL, **487/495** • ESPIRITUALIDAD SACERDOTAL Y RELIGIOSA, **496/505** • ESPIRITUALIDAD IGNACIANA, **505/509** • CUESTIONES POLITICAS, ECONOMICAS Y SOCIALES, **509/522** • COMUNISMO, **523/526** • LA ENCICLICA MATER Y MAGISTRA, **526/530** •

BIBLIOGRAFÍA

ADAM, A., La confirmación y la cura de almas	484
ADELMAN, I., Theories of economic growth and development	119
Aging in Western Societies	105
AGUSTIN, SAN, La vida religiosa	449
A la rencontre de Dieu	118
ALLAN, D., Aristote le philosophe	408
ALONSO, I., La Iglesia en Venezuela y Ecuador	455
Amour maternel	464
ARCUSA, E., Respuesta a la angustia	132
ARISTOTELES, Argumentos sofísticos	408
AUER, A., Weltoffen Christ	129
AUGUSTIN, Saint, Maitre de vie spirituelle	487
BACHT, H., Weltnähe oder Weltabstand?	493
BAUMGARTNER, H., Die unbedingtheit des sittlichen	384
BETZ, J., Die Eucaristie in der Zeit des Griechischen Väter	121
BERNADETTE, Sainte, Les écrits de Sainte Bernadette et su voie spirituelle ..	439
BIRNEACH, M., Neo-freudian social philosophy	520
BLASSO, F., A greek grammar of the new testament	465
BLONDEL, M., Carnets intimes	96
BONSIRVEN, J., Teología del nuevo testamento	469
BOURRICAUD, F., Esquisse d'une théorie de l'autorité	107
BRO, B., Enseñanos a orar	161
BRUGAROLA, M., Doctrina y sistemática cooperativa	519
—, XXXIII Charlas sobre la Mater et Magistra	527
BUBER, M., Das Buch der Preisungen	466
BUBERS SCHRIFTEN	123
BURGESS, E., Aging in Western Societies	105
BUSSOLINI, J., Los esquemas y la trabazón del universo	409
Cahiers Laennec	151
CALCERRADA, J. H. DE, Forja tu acero	131
CAPANAGA, V., La mediación mariana y la gracia de las conversiones	443
CARPENTIER, R., Vida y estados de perfección	133
CAPMANY, J., La espiritualidad del sacerdote diocesano	499
CARTIER, R., Les dix-neuf europes	164
CARRASCAL ROMAN, J., Vida popular de Cristo	131
CARUSO, I., Psychanalyse pour la personne	387
Catecismo junior	482
CATURELLI, A., América bifronte	162
CERECEDA, R., Las instituciones políticas en América Latina	116
CHAGAS, W., Diario de un aprendiz de filosofía	423
CHARMOT, F., Con el Corazón de Cristo	133
CHARLESWORTH, M., Philosophy and linguistic analysis	398
CHEVALIER, J., Histoire de la Pensée	92
Christo nel mondo (Osservatorio cristiano)	495
CLUB JEAN MOULIN, L'Etat et le citoyen	109
COLLINS, J., The lure of wisdom	402
COLUMBIANO, P., La Encíclica "Mater et Magistra"	527
Conciencia moral	402
Concorrenza e monopolio nell'economia internazionale	514
CORETH, E., Metaphysik als aufgaben	380
COSTE, R., Le problème du droit de guerre dans la pensée de Pie XII	463
COUVENT SAINT-GILDARD, Les écrits de Sainte Bernadette et sa vie spi- rituelle	439
CROUZEL, H., Origène et la connaissance mystique	121
CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, Les moines d'orient	445
DANIELOU, J., Sentire Ecclesiam	116
DANIELOU, J., Les symboles chrétiens primitifs	444
DE ALCORTA, J., El ser, pensar trascendental	378
DEBRUNNER, A., A greek grammar of the new testament	465
DEBUYST, F., La población en América Latina	115

DE LAGARDE, G., La naissance de l'esprit laïque	462
DE LUBAC, H., Por los caminos de Dios	381
Democracia cultural y eficacia sindical	519
DE RUITER, T., Das Geheimnis des Ordenslebens	134
DESCOUVEMONT, P., Sainte Therese de l'Enfant Jesus et son prochain	489
DE VRIES, J., La pensée et l'être	375
DOMINGUEZ, O., El campesino chileno y la acción católica rural	456
DUPRIE, L., Philosophie des conjonctures économiques	101
DURRWELL, F., Dans le Christ rédempteur	491
EHL, A., Dirección espiritual de las religiosas	496
ESPINOSA POLIT, M. M., Los Ejercicios de San Ignacio	141
ESPINOSA POLIT, M. M., La obediencia perfecta	506
FALK, H., Die Weltanschauung des Bolschewismus	523
La Famiglia	129
FARGUES, M., Tests colectivos del catecismo	160
Fécondité et maîtrise de soi	464
FELLNER, W., Teoría de la distribución de la renta	515
FESTUGIÈRE, A., Les moines d'orient	445
FRAGATA, J., Problemas de fenomenología de Husserl	412
FOSSAERT, R., L'avenir du capitalisme	112
FRANSEN, P., Gnade und auftrag	127
FREI-MÜLLER, Riten und Rubrikenbuch	479
FRIES, H., Handbuch theologischer Grundbegriffe	123
FUCHS, J., Handbuch zur kirchengeschichte	450
FUNK, R., A greek grammar of the new testament	465
FURLONG, G., Misiones y sus pueblos guaraníes	452
GALLI, G., Linne fondamentali d'una filosofia dello spirito	390
GANDOLFI, P. D., Lavoro ed economia familiare	103
GAULIE, B., L'Etat des enfants morts sans Baptême	475
GEORGE, P., Precis de geographie urbaine	165
GIESEN, K., El sexto mandamiento	153
GILMONT, J. F., Les écrits spirituels des premieres jésuites	138
GIOVANNI XXIII, Sua Santità, Lettera enciclica Mater et Magistra	528
GLEASON, R., La vida es Cristo	499
GÖRRES, I., Laiengedanken zur Zölibat	496
GOLEMBIEWSKI, R. T., The small group	518
Greek grammar of the New Testament	465
GRÜNDLER, J., Lexikon der Christlichen Kirchen und Sekten	147
GUARDINI, R., Voluntad y verdad	490
HALEY, B. F., Teoría de la distribución de la renta	515
Handbuch theologischer Grundbegriffe	123
Häresien der Zeit	123
HENRY, A., Bosquejo de una Teología de la Misión	144
HERZOG, W., Grosse Gestalten der Geschichte	421
Hinduismus und Cristentum	428
Histoire du catholicisme en France	454
HOLT, J., Fecundidad periódica	154
Hombre y lo humano en la cultura contemporánea	420
HORATCZUK, M., Von den Manieren und vom Reiche Gottes	132
HUAX, J., Le transfert de l'entraînement en pédagogie expérimentale	393
HUEBER, G., Hacia el Concilio	146
IBÁÑEZ GIL, J., Psicotecnia y estados de perfección	137
— , Método de orientación profesional preuniversitaria	150
Iglesia en Venezuela y Ecuador	455
IPARRAGUIRRE, I., Répertoire de spiritualité ignatienne	140
JEAN XXIII, Encyclique Mater et Magistra	529
— , Mater et Magistra: l'Eglise, mère et éducatrice	530
JOMIN, H., La chine	523
JUAN XXIII, Enciclica Mater et Magistra	527
JUNGSMANN, J., El culto divino de la Iglesia	158
— , Herencia litúrgica y actualidad pastoral	156
— , Las leyes de la liturgia	157
KAHLEFELD, H., Der Jünger	468
KAMPMANN, T., Passion und Herrlichkeit	492
KARRER, O., San Agustín - La vida religiosa	449
KAUFMANN, Y., The religion of Israel	465
KERDREUX, M. de, Sainte Therese de Lisieux	488
KERN, SCHIERSE, STACHEL, Warum glauben?	425
Die Kirche und die Mächte der Welt	149
KRANZ, G., Europas christliche Literatur 1500-1960	458
KRAUS, A., Von wesen und ursprung der Dummheit	418
KÜHN, H., Romano Guardini	424
KÜNG, H., Strukturen der Kirche	447
— , El concilio y la unión de los cristianos	445

KWANT, R., Philosophy of labor	101
LAIN ENTRALGO, P., Teoría y realidad del otro	422
LALOUP, J., Anthologie religieuse	481
—, Dimensiones del humanismo contemporáneo	421
LAMARCHE, P., Zacharie IX-XIV	467
LANG, A., Die Entfaltung des apologetischen Problems in der Scholastik des Mittelsalters	425
LATREILLE, A., Histoire du catholicisme en France, III	454
Lexikon für Theologie und Kirche	117
Logic, methodology and philosophy of science	397
LORING, J., Para salvarte (Ella)	477
LORTZ, J., Historia de la Iglesia	451
LOSSKY, V., Vision de Dieu	122
LUBIENSKA DE LENVAL, H., El silencio a la sombra de la palabra	154
Malformations	152
MADARIAGA, E., La filosofía al interior de la teología	403
MAIER, F., Paulus als Kirchengründer un Kirchlicher Organisator	473
MANTOUX, P., La revolución industrial en el siglo XVIII	516
MARCEL, G., Fragments philosophiques 1909-1914	415
MARIE CELESTE, Soeur, Les sens de l'agonie dans l'oeuvre de Georges Bernanos	414
MARTINEZ BALIRACH, J., Reflexiones sobre perfección sacerdotal	135
MARTINEZ GOMEZ, L., Bibliografía filosófica española e hispanoamericana	91
MARTINS, M., Ladainhas de Nossa Senhora em Portugal	442
MARX, A., Zur Theologie der Wirtschaft	475
Mc NAMARA, M., L'Amitié chez Saint Augustin	487
MERSCH, E., Le Christ, L'homme et l'univers	438
METZ, J., Christliche Anthropozentrik	417
MEURERS, J., Die frage nach Gott und die Naturwissenschaft	382
MICHAEL, J., "Mensch, wo bist du?"	474
Miscelánea bíblica Andrés Fernández	119
Miscellanea Adriano Gazzana	93
MONDEN, L., Theologie des Wunders	119
MONZEL, N., Der Jüger Christi und die Theologie	436
MÜLLER-FREI, Riten und Rubrikenbuch	479
MÜNZHUBER, J., Kleines Wörterbuch der Philosophie	416
NAUTIN, P., Lettres et écrivains chrétiens	170
NELIS, J., Dimensiones del humanismo contemporáneo	421
NEUNER, J., Hinduismus und Christentum	428
NISIN, A., Histoire de Jésus	468
Nouvelle-Delhi 1961: Conseil Oecumenique des Eglises	450
Nuestra vida cristiana	482
OHM, T., Mohammedaner und Katholiken	145
OLIVERA LAHORE, C. E., Para educar la fe viviente	481
OROMI, F., Introducción a la filosofía esencialista	405
OUSSLER ARMSTRONG, A., Estampas de la vida de Jesús	482
Panorama de la teología actual	434
PAVESE, R., Filosofia e biología	389
PEREZ, G., La Iglesia en Colombia	168
PESCH, Ch., Das Bild in der Katechetischen Unterweisung	485
PFAB, J., Manual de rúbricas	479
PISTRE, A., Marx et marxisme	103
PIRRI, P., L'interditto di Venezia del 1606 e i Gesuiti	169
PLÖCHL, W., Geschichte des Kirchenrechts	461
POLANSKY, N., Social work research	104
PRITCHETT, C., Congress versus the Supreme Court	106
Problema della demitizzazione	474
PRUCHE, B., Histoire de l'homme mystère de Dieu	125
PUZIK, E., Kleine Schule des Inneren Petens	156
QUASTEN, J., Patrology	444
QUIGLEY, H., China's politics in perspective	510
RABUT, O., La vérité de l'action	489
RAHULA, W., L'Enseignement du Bouddha	433
RAMIREZ URIBE, L., Los acólitos	477
RANWEZ, E., Morale et perfection	504
RATZINGER, J., Frères dans le Christ	449
RAVIER, A., Les écrits de Sainte Bernadette et sa voie spirituelle	439
REDFIELD, R., A village that chose progress	521
REDFIELD, R., Chankom a Maya village	521
REES, A., The economics of trade unions	513
Reforme Hospitaliere	151
Régulation des naissances	152
REVISTA DE POLITICA SOCIAL, Mater et Magistra	528
REY, J., Por qué luchó un millón de muertos	154

RIBER, M., Cristo, centro de la creación	494
RICHTER, G., Deutsches Wörterbuch zum N.T.	472
ROSIER, I., En busca de la ausencia de Dios	456
ROTH, P., Gott ist jederzeit zu sprechen	156
ROSTENNE, P., Dieu et César	457
ROUGES, J. C., El estudio hecho oración en la enseñanza de S. Ignacio	505
RUBERT Y CANDAU, J. M., Fenomenología de la acción del hombre	405
RUSZKOWSKI, A., El comunismo	103
SABOURIN, L., Rédemption sacrificielle	470
Saggi di economia aziendale e sociale: In memoria di G. Zappa	114
SALIEGE, C., Écrits spirituels	508
Sal Terrae (Número cincuentenario)	161
SAMUELSON, P. A., Guía de estudio y libro de ejercicios del Curso de Econo- mía Moderna	113
SANSON, H., Pratique des sacrements	478
SANTOS HERNANDEZ, A., Misionología	143
SCHAPER, E., Macht und Freiheit. Ein Roman	150
SCHELKE, K., Die petrusbriefe der judasbrief	467
SCHLETTE, H., Sowjethumanismus	525
SCHNACKENBURG, La théologie du N.T.	469
SCHNACKENBURG, R., Die Kirche im Neuen Testament	469
SCHNEIDER, G., Neuschöpfung oder wiederkehr?	471
SCHNEIDER, H., Die sprüche Salomos, das Buch des predigers, das hoheleid ..	466
SCHNEPP, G. y SCHNEPP, A., Por el matrimonio hacia Dios	153
SCHÖLLGEN, W., Konkrete Ethik	126
SCHÖLLGEN, W., Problemas morales de nuestro tiempo	459
SCHÖNBRUNN, G., Weltkriege und Revolutionen 1914-1945	512
SCHRECK, A., Arbeitsmittel in der katechetischen Unterweisung	484
SCHRODINGER, E., La naturaleza y los griegos	96
SCHUTZ, R., L'unité espérance de vie	146
SCHUYLER, J., Northern parish, a sociological and pastoral study	166
SCHWEGLER, Th., Die biblische Urgeschichte in Lichte der Forschung	466
SCHWEITZER, A., La mystique de l'apôtre Paul	472
SCIACCA, M. F., Dall'attualismo allo spiritualismo critico	391
— , Filosofia e metafisica	392
— , Pascal	411
Scritti filosofici	406
SEMMELROTH, O., Wirkendes Wort	502
Sentire Ecclesiam	116
SEVERINO, E., Studi di filosofia della prassi	419
SMARD, E., Naturaleza y alcance del método científico	394
Social work research	104
SOHMEN, E., Flexible Exchange Rates	112
SÖHNGEN, G., Grundfragen einer Rechtstheologie	460
SPEDALIERI, Fr., Maria nella scrittura e nella tradizione della Chiesa pri- mitiva	473
STAUDINGER, J., Sacerdocio santo	136
STEFANOVICS, T., Dilthey, una filosofía de la vida	98
Studia Liturgica	148
SUAREZ, F., Disputaciones metafísicas (Vol. II; Disp. VII-XV)	91
SULLIVAN, D., Fundamentos de la filosofía	98
TERESIA RENATA DE ESPIRITU SANTO (POSSELT), Edith Stein	95
TILLIETTE, X., Karl Jaspers	95
TILLMANN, F., Das Neue Testament	466
TILMANN, F., El Maestro llama	128
TILMANN, K., Aufgaben und Wege geschlechtlicher Erziehung	153
— , Die Führung der Kinder zur Meditation	159
— , Das Geistliche Gespräch	158
— , Die Führung zu Busse, Beichte und Christlichen Leben	159
TISSOT, A., Saint Augustin maître de vie spirituelle	487
TORCHIA ESTRADA, J., La filosofía en la Argentina	98
TOUILLEUX, P., Réflexion sur le mystère de l'Église	448
TRESMONTANT, C., Estudios de metafísica bíblica	468
TYCIAK, J., Das Herrenmysterium im byzantinischen kirchenjahr	480
UMBERG, J., Los ejercicios y los sacramentos	509
UTZ, A., Ética social	39
VAGOVIC, S., Ética comunista	524
VANDENBERGHE, B., Saint Jean Chrysostome et la parole de Dieu	500
VAN STEENBERGHE, F., Directives pour la confection d'une monogra- phie scientifique	416
VAN MELSEN, A., Science and technology	400
VELEZ CORREA, J., Historia de la filosofía antigua y medieval	411
VILLA ROJAS, A., Chankon a Maya village	521

VILLEGAS, M., La Virgen en las letanías	443
VISSER'T HOOFT, W., Nouvelle-Delhi, 1961: Conseil Oecumenique des Eglises	450
Vocabulaire de theologie biblique	472
VÖLKL, R., Christ und Welt nach dem N.T.	470
VON HILDEBRAND, Etica cristiana	386
VON RINTELEN, F., Philosophie der endlichkeit	413
VORGRIMLER, H., Sentire Ecclesiam	116
WALZ, A., Saint Thomas D'Aquin	410
Warum glauben?	425
WENDT, H., Sprachen	396
WELLEN, G., Theotokos	440
WIPLINGER, F., Wahrheit und Geschichtlichkeit	93
World Polity	509
WUST, I., La Iglesia en Colombia	168
ZUNDEL, M., Búsqueda del Dios desconocido	476
ZUNDEL, M., ¿Creéis en el hombre?	130
— , Encuentro con Cristo	477

CIENCIA Y FE

1962

ENERO - JUNIO

XVIII - 1/2



COLEGIO MAXIMO DE SAN JOSE
FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA
SAN MIGUEL (FN.GSM.)
ARGENTINA





ANTES DE LA PARAPSICOLOGIA

Por OSCAR VARANGOT, S. I. (San Miguel)

En todos los tiempos —y no menos en el presente— lo extraordinario, lo misterioso, ha excitado la curiosidad de los hombres. Van Lennep se pregunta si “¿se trata solamente del ansia por lo sensacional? Es importante —responde— plantear este interrogante con la mayor seriedad. No negaremos que la búsqueda de lo sensacional y el gusto innato por el misterio desempeñan cierto papel, pero no lo creemos predominante. Ni siquiera el hecho de que entre los lectores haya tantas personas que han observado personalmente fenómenos parapsicológicos o que han vivido la experiencia de ciertas extrañas coincidencias, explica por completo el deseo de conocer mejor, de ordenar e interpretar mejor, los hechos paranormales. Lo que preocupa principalmente al público, en nuestra opinión, es la cuestión muy humana de saber si la imagen habitual del mundo, que parece ser contradicha por los fenómenos parapsicológicos, no es demasiado restringida, si no debe ser revisada o ampliada para ofrecer un lugar más adecuado a todas las riquezas y complejidades de la personalidad humana”¹.

En ninguna época, como en la actual, se ha encarado el estudio de los fenómenos psíquicos y físicos que parecen trascender la esfera de lo normal, con mayor seriedad y espíritu científico².

¹ Cfr. el prefacio, pág. 21, del libro de ROBERTO AMADOU *La Parapsicología*, Paidós, 1956.

² En el artículo firmado por la Dirección, aparecido en el primer número de la “Revista de Parapsicología” publicada en Buenos Aires en 1955, leemos: “La parapsicología, después de largos períodos, plenos de vicisitudes... se ha instituido definitivamente en disciplina universitaria... Nuestro propósito es el de difundir y promover el estudio de esta novísima disciplina, dentro de la actitud de pensamiento riguroso, mas no ajena a las preocupaciones filosóficas, que caracteriza a la ciencia moderna. La parapsicología, que investiga funciones psíquicas (probablemente extrasensorias) que fueron ignoradas por la psicología clásica, está revolucionando muchos de nuestros conceptos sobre la naturaleza profunda de la personalidad... Los fenómenos parapsicológicos son de una naturaleza tan especial

Una rama de la Psicología —la Parapsicología— se ocupa científicamente de los antiguamente llamados fenómenos ocultos³. Libros escritos en todas las lenguas, revistas especializadas, artículos, cátedras universitarias, conferencias, consultas, etc., nos revelan la creciente importancia que el hombre moderno atribuye a estos fenómenos extraordinarios⁴. Los científicos, los filósofos y los teólogos, a veces, aparecen como desconcertados por tales sucesos y desde sus respectivos puntos de vista manifiestan sus opiniones.

En este trabajo me contentaré con dar una visión general

que parecen requerir, para su comprensión, un cambio de nuestras categorías conceptuales más radical que el que permitió llegar a la formulación de teorías como las de la relatividad y los cuanta y, con ellas, comprender algunos de los más importantes descubrimientos de la física moderna. Por ello la necesidad de extremar las precauciones críticas; a fin de asegurarnos de la autenticidad de los hechos y de la consistencia lógica y significación científica de las hipótesis y teorías que se formulen para su explicación, antes de aceptarlos como elementos que puedan ser utilizados con confianza en la edificación de esa nueva arquitectura conceptual, cualquiera sea ella”.

³ Muchos censurarán que llame a la Parapsicología “rama” de la Psicología. Les parecerá que pecho, ya por exceso, ya por defecto. En esto, como en otros puntos, prefiero atenerme a la común opinión de los autores.

⁴ También en la Argentina se trabaja científicamente en Parapsicología. Mencionaré —pidiendo disculpas por las omisiones— al *Instituto Argentino de Parapsicología* que funciona en la calle Alsina 2607, Buenos Aires, y que fue autorizado por el Poder Ejecutivo Nacional el 22 de abril de 1953. Cada año publica la memoria de sus actividades y el balance.

“Pero el logro institucional más importante —leemos en la *Revista de Parapsicología* del tercer trimestre de 1956— por sus proyecciones futuras, es indudablemente la incorporación de la parapsicología a los estudios universitarios. La Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación dependiente de la Universidad del Litoral, que el año pasado creara un Seminario de Parapsicología —en cuyo plan de estudios colaboraron activamente los doctores Luis J. Guerrero y Juan C. Zuretti— que no llegó a entrar en funciones, acaba de incluir esa especialidad como materia obligatoria y trabajos prácticos para el cuarto año de la carrera de Doctor en Psicología”.

El *Instituto de Psicología* que posee en Buenos Aires el Dr. D’Alfonso incluye a la Parapsicología como materia de estudio y la dicta el profesor Stan Popescu.

En materia de revistas cabe mencionar la ya citada *Revista de Parapsicología* que se comenzó a editar en Buenos Aires en 1955, patrocinada por la Asociación Amigos de la Parapsicología. El último número que conozco pertenece al tercer semestre de 1956. Ya con anterioridad —1947 y 1948— el Dr. O. Canavesio publicó la efímera *Revista Médica de Metapsíquica Argentina*. Conviene, también, destacar las selectas publicaciones de la editorial Paidós.

que permita al lector tener ideas precisas del tema que nos ocupa. Prescindiré del aspecto histórico que puede leerse en varios de los libros corrientes que tratan de Parapsicología⁵.

Como acertadamente indica el Dr. Tischner⁶ la Parapsicología presenta una especial dificultad que no se encuentra en otras ciencias. Porque en los diferentes campos del saber se parte de hechos cuya existencia es innegable. “Un etnólogo —escribe el autor citado— por ejemplo, que se proponga hacernos conocer las costumbres matrimoniales de los australianos, no tiene que aportarnos la prueba de la existencia de los australianos ni de hombres que celebren el casamiento; nosotros no dudamos, y el autor puede al momento entrar en materia. Todo lo contrario sucede en la parapsicología, pues aquí es necesario, antes de todo, probar que existe un orden de hechos que justifique el nombre particular de esta ciencia”.

I. DEFINICION

Antes de proseguir es necesario decir qué es Parapsicología. No debe llamarnos la atención el hecho de que aun en la misma definición los autores estén en desacuerdo. Dado que es una ciencia en formación —Amadou dice que es una ciencia provisoria⁷—

⁵ Cfr. v.gr. RENÉ SUDRE, *Traité de Parapsychologie*, Payot, Paris, 1956, I, pp. 13 a 49. Tal vez sea innecesario advertir al lector que las citas de la obra de un autor no nos identifican con las demás opiniones científicas —o extracientíficas— que el mismo haya podido verter. Así Sudre, op. cit., en la pág. 8, escribe: “... ils étaient stupéfaits de nous entendre dire que les esprits n'existent pas parce qu'il y a longtemps qu'on le saurait. Cette profession d'incrédulité à l'endroit du spiritisme, que nous faisons il y a trente ans et qui nous valut tant d'attaques fanatiques, nous l'avons renouvelée dans cet ouvrage avec la tranquille assurance que cette longue maturité nous a donnée... Nous n'empêchons pas qu'on croie à la survivance; c'est une doctrine très consolante et même très inoffensive tant qu'on ne cherche pas à entrer en commerce avec les disparus. Mais il ne faut pas essayer de la transférer du plan moral au plan scientifique. Prouver la réalité de l'esprit c'est déjà bien assez pour une science humaine. Qu'on demande le reste à la religion, en évitant de mêler l'ordre de la raison et celui du cœur”. Lamentablemente podríamos aducir otras citas, por el estilo, del mismo autor. Baste la transcripta.

⁶ Cfr. RUDOLF TISCHNER, *Introducción al estudio de la Parapsicología*, Editorial Obregón, p. 9.

⁷ Robert Amadou ha escrito una meritoria obra sobre Parapsicología, pero opina —cfr. op. cit., p. 33— que “los hechos parapsicológicos están destinados a entrar un día dentro del marco de la ciencia clásica y toda la tarea de la parapsicología consiste en demostrar que el fenómeno para-

sólo después de varios años se logrará, al menos en lo fundamental, cierta unidad de criterio ⁸.

Hay definiciones amplias. Las hay también más restringidas.

Reginald-Omez O.P. define la Parapsicología como la ciencia que estudia aquellos fenómenos que por su naturaleza insólita, extraña y maravillosa, sobrepasarían los poderes normales y conocidos del alma humana, exigiendo para su explicación la intervención de agentes superiores a nuestra alma o la de fuerzas del alma que son superiores a las conocidas ⁹.

Sudre ¹⁰ y el Dr. Hohenwarter ¹¹ dan definiciones más o menos coincidentes con la anterior. Los fenómenos parapsicológi-

normal es perfectamente normal, ampliando si es necesario la última noción". Pero Van Lennep en el prefacio a la obra de Amadou, p. 20, escribe: "Al leer la obra de Robert Amadou, se advertirá que el autor no se hace ilusiones acerca de la dificultad de hacer de la parapsicología un capítulo de lo que él denomina "la psicología clásica", en lugar de considerarla como un terreno autónomo de investigación. De cualquier modo, es posible preguntarse si el autor no es demasiado optimista y no sobrestima las posibilidades de la psicología clásica".

⁸ Cfr. AMADOU, op. cit., pp. 10 y 45. En esta última página leemos: "La parapsicología científica... , por lo tanto, no podría erigirse en disciplina independiente sino muy arbitrariamente o, en todo caso, provisoriamente. Por supuesto que no hay ninguna disciplina totalmente independiente de las demás, pero la definición misma de la parapsicología y su teoría general demuestran perfectamente que el fenómeno paranormal es de orden psíquico y que dado que la explicación de esos fenómenos recurre a actividades y funciones del psiquismo humano, dicho fenómeno penetra inmediatamente en el marco de la psicología o, si se quiere, de la psicofisiología normal y patológica. Por lo tanto la parapsicología penetra en ese terreno con pleno derecho. En realidad, la integración de la parapsicología dentro de la psicología sólo se realiza lenta y gradualmente; y esta integración contribuye a la formación de una psicología científica".

⁹ Cfr. REGINALD-OMEZ O.P., *Supranormal ou Surnaturel?*, Col. *Je Sais-Je Crois* (36), Libraire Arthème Fayard, París, p. 7. Allí leemos: "Les sciences métapsychiques —dont l'existence est ici mise en doute— seraient celles qui étudieraient des phénomènes qui, par leur nature insolite, étrange, merveilleuse, dépasseraient les pouvoirs normaux et connus de l'âme humaine (psyché) et exigeraient dans l'action d'agents supérieurs à notre âme, ou de pouvoirs de celle-ci surpassant ses aptitudes ordinaires".

¹⁰ Cfr. op. cit., p. 55: "Pour éviter jusqu'à l'ombre d'une hypothèse, nous acceptons, en la modifiant un peu, la définition de Richet: la métapsychique est la science qui a pour objet des phénomènes physiques ou psychologiques dus à des forces qui semblent intelligentes ou à des facultés inconnues de l'esprit".

¹¹ Cfr. en la revista *Der Seel Sorger* 28.Jahr, März 1952, Heft 6, p. 251, el artículo del citado autor intitulado *Sollen wir auch noch Parapsychologie studieren?* Allí el Dr. Hohenwarter da la siguiente definición: "Parapsychologie ist jener Zweig der Psychologie, der sich mit den so-

cos abarcarían todo lo maravilloso religioso, el espiritismo, el ocultismo, la magia, lo diabólico, etc. El campo es inmenso.

Otros definen la Parapsicología de modo menos amplio. Así el Dr. Tischner¹² dice que es la ciencia del conjunto de fenómenos cuyos dos principales grupos son las manifestaciones parapsíquicas y parafísicas. Los fenómenos parapsíquicos comprenderían la Telepatía y la Telestesia. A su vez la Parafísica se subdivide en Telequinesia y Teleplastia.

Amadou¹³, en sentido amplio, define la Parapsicología como “la disciplina que se esfuerza por explicar los fenómenos aparentemente aberrantes con respecto a la ciencia, sea por el fraude, sea por la ilusión, sea por el ejercicio de una función psicológica “clásica” o nueva. En el sentido estricto, la parapsicología es la puesta en evidencia y el estudio experimental de las funciones psíquicas que aún no están incorporadas al sistema de la psicología científica, con la finalidad de incorporarlas a dicho sistema, entonces ampliado y completado”. Y comenta así la segunda definición: “En la última acepción, la finalidad de la parapsicología es la comprobación y luego eventualmente el estudio y la explicación de los fenómenos extraordinarios o paranormales que aún no han sido comprobados, estudiados ni explicados por la ciencia clásica. Frente a esos hechos, la parapsicología adopta la actitud científica y los supone producidos por funciones ignoradas del psiquismo. De ese modo es conducida a efectuar investigaciones de carácter experimental acerca de las actividades psicológicas elementales que pueden ser clasificadas en dos categorías: el conocimiento de la realidad a través de caminos que no son las vías sensoriales conocidas a los senderos del razonamiento; y la acción, sin intermediario físico conocido, del psiquismo sobre la materia. ¿Existen esos pretendidos fenómenos? Esta será la primera pregunta planteada al parapsi-

gennanten okkulten Erscheinungen wissenschaftlich beschäftigt. Es sind dies ungewöhnliche, aber nicht unbedingt krankhafte Erscheinungen des Seelenlebens, manchmal auch in die Physis, ja sogar in die Aussenwelt übergreifend, bei denen vielfach das Unterbewusstsein eine massgebende Rolle spielt”.

¹² Cfr. op. cit., p. 10.

¹³ Cfr. op. cit., p. 58.

cólogo. Y, si existen fenómenos que correspondan a esta apariencia ¿hay que relacionarlos con una función psicológica independiente?”

Páginas antes el mismo autor había expresado su opinión sobre la parapsicología afirmando que “es una psicología del inconsciente, que descubre en el psiquismo nuevas funciones inconscientes ya reconocidas, aunque poco analizadas, por Freud y por Janet, y se dedica a estudiarlas”.

La Enciclopedia Italiana ofrece la siguiente definición: “estudio científico de los fenómenos extranormales psíquicos y psicofisiológicos con particular atención a las manifestaciones mediánicas y afines”¹⁴.

II. FENOMENOS LIMITROFES

El campo de los fenómenos parapsíquicos, en estas últimas definiciones aparece más restringido, ya que una gran cantidad de hechos, más o menos llamativos por lo aparentemente extraordinarios, quedan explicados por lo que el Dr. Tischner llama el subconsciente. Según él, pertenecerían a “zonas limítrofes de la parapsicología”¹⁵, pero propiamente no estarían incluidos en ella. Así quedan fuera del campo parapsicológico la lectura muscular, la hiperestesia, la sugestión, la hipnosis, la hiper y criptomemoria, los sueños, los automatismos, el desdoblamiento de la personalidad, el trance, etc. . . .

Es nuestra intención, en otro trabajo, hablar directamente de Parapsicología. Pero antes de hacerlo juzgamos conveniente referirnos a toda esa serie de fenómenos llamativos, recién nombrados, que podrían en determinadas circunstancias, ofrecer características parapsicológicas.

Para tener una idea de esos fenómenos, diremos unas palabras sobre cada uno de ellos. Seguimos las descripciones más corrientes en los diversos autores, en especial la que nos da el Dr. Tischner.

¹⁴ Cfr. ENCICLOPEDIA ITALIANA. XXVIII, c. 448: “Psichica ricerca: È lo studio scientifico dei fenomeni extranormali psichici e psicofisiologici, con particolare riguardo alle manifestazioni medianiche e affini”.

¹⁵ Cfr. op. cit., p. 64.

Lectura muscular. — Los que la ejercitan como número de atracción en exhibiciones públicas, la denominan “lectura del pensamiento”. Se trata, por ejemplo, de encontrar algún objeto previamente escondido. Los “lectores del pensamiento” lo suelen hallar. Pero necesitan que alguno de los presentes —que conoce dónde está escondido el objeto buscado— los acompañe, a veces, tomados de la mano. El acompañante —“traductor”— debe pensar intensamente en lo que está haciendo, e inconscientemente, por la firmeza de su marcha, por el ritmo de su respiración —a veces toda la sala involuntariamente coopera— ayuda a que el “lector” encuentre lo que buscaba. No se trata de lectura del pensamiento —“telepatía”— sino de lectura muscular, ya que el “lector” para “leer” debe moverse. El que posee el don telepático no necesita moverse.

Pero Sudre, después de conceder que esa es la explicación aceptada aún por los que admiten a la telepatía, opina que en la mayor parte de los fenómenos de cumberlandismo¹⁶ existe verdadera telepatía. Y aduce su experiencia personal y el hecho de que los autores clásicos reconocen la imposibilidad de interpretar algunos casos raros por una pura lectura muscular. Janet cita una experiencia en la que entre el “lector” y el “traductor” se interponía una tercera persona que ignoraba el lugar del objeto escondido. Tal persona, repetiría inconscientemente, los movimientos del “traductor”. Pero esta explicación no sirve —afirma Sudre— cuando el “traductor” no está en contacto físico con el “lector”¹⁷.

¹⁶ Cumberland fue el que explotó, por así decir, el lado espectacular de la lectura muscular en representaciones públicas.

Escribe Sudre, op. cit., p. 142: “Si l’on ajoute enfin qu’il est beaucoup d’actes compliqués que ni saurient être traduits par des mouvements musculaires, on comprendra que la majeure partie des expériences de cumberlandisme ne puissent s’expliquer que par la télépathie”.

¹⁷ Cfr. op. cit., p. 142: “Mais comment expliquer les cas où le guide n’avait aucun contact avec le devin et se contentait de le suivre à un mètre? Comment expliquer que l’expérience ne réussit pas avec tous les sujets et qu’elle réussit brillamment avec les “sentitifs”? Janet conclut qu’il y a dans le cumberlandisme plus qu’une impulsion motrice automatique; il constate un commencement de division de la personnalité chez le guide et aussi chez le sujet pour qui les impulsions restent pareillement inconscientes”.

En realidad Sudre¹⁸ admite la explicación de “lectura muscular” que dimos más arriba, pero cree que son pocos los casos en que se da en estado puro¹⁹.

Acertadamente Amadou hablando del conocimiento considerado paranormal escribe: “El fraude, los trucos, la connivencia de un cómplice, pueden existir en el origen de este conocimiento aparentemente paranormal. Debe temerse esta eventualidad en presencia de mediums profesionales.

En otros casos, causas muy diversas e igualmente “normales” pueden ser responsables de la “ilusión paranormal”.

El origen de la experiencia considerada paranormal de un sujeto puede provenir de las percepciones sensoriales normales del mismo. Las reacciones inconscientes de otra persona le pueden proporcionar los informes que constituirán su experiencia pretendidamente paranormal. “Quien tiene ojos para ver y oídos para oír, dice Freud, comprueba que los mortales no pueden ocultar ningún secreto. Aquel cuyos labios guardan silencio, charla con la punta de los dedos”²⁰. El sujeto puede dejarse guiar inconscientemente por estos signos y creer de buena fe en la naturaleza paranormal de sus actos, o puede utilizar conscientemente dichos indicios, como lo hacen numerosos prestidigitadores [cumberlandismo] o falsos mediums.

El Dr. S. G. Soal estudió el caso de un “vidente” de music

¹⁸ Cfr. op. cit., p. 141: “Selon les psychologues de 1880, l'explication est la même que celle du pendule explorateur. Il ne se passe rien chez le sujet, mais il y a désagrégation psychologique chez le guide. L'image du but à atteindre reste seule consciente pour ce dernier et les mouvements qu'il faut faire pour guider le sujet deviennent subconscients, de sorte qu'il le conduit sans le savoir, par de petites impulsions musculaires. Telle est l'explication régnante et elle a la mérite d'être acceptée également par ceux que croit à la télépathie, d'Ochorowicz à Richet. Nous l'acceptons aussi mais dans une mesure extrêmement restreinte et nous soutenons, autant par expérience personnelle que par critique des autres observations, que dans la majeure partie des phénomènes de cumberlandisme il y a télépathie vrai”.

¹⁹ En otras ocasiones se quiere hacer pasar como “lectura del pensamiento” lo que no es más que un vulgar fraude. El “lector”, con los ojos perfectamente vendados adivina los distintos objetos que le “muestran” los espectadores. El ayudante del “vidente” ante cada objeto le dirige alguna frase en la cual está la palabra convenida previamente, para significar los diferentes objetos que suelen exhibirse en tales ocasiones.

²⁰ Cfr. *Cinq leçons sur la psychanalyse*, Paris, Payot, p. 70.

hall. cuya extraordinaria habilidad le había permitido abusar de la credulidad de numerosos observadores. Marion —así se llamaba este maravilloso ilusionista— descubría los objetos ocultos por un espectador, sin tener el menor contacto físico con éste. De modo que no se hacía guiar por la aceleración del pulso de éste, ni por su resistencia involuntaria cuando el prestidigitador se dirigía en la dirección errónea. Marion tampoco utilizaba los cambios fisonómicos de la persona que marchaba detrás suyo, porque la experiencia también tenía éxito cuando el espectador llevaba el rostro cubierto. Cuando todo el cuerpo del sujeto era encerrado en una caja rígida de la cual solamente salían los pies, Marion seguía adivinando el escondrijo; efectivamente, en este caso observaba ligeras modificaciones en la marcha del espectador.

El Dr. Soal hizo notar que Marion no tenía sentidos más desarrollados que las demás personas, sino que tan sólo había perfeccionado su don de observación y advertía indicios que para la mayoría de los mortales habrían pasado inadvertidos.” Hasta aquí Amadou ²¹.

Hiperestesia. — Se trata —como la etimología lo indica— de un extraordinario acrecentamiento de la agudeza sensorial. Lo cual está científicamente comprobado. “Es muy de notar —escribe Ennis— el extraordinario aumento de la sensibilidad sensorial, afirmada por muchos experimentadores” ²².

Baerwald —no sin exagerar— ha querido suprimir la telepatía magnificando el poder de los sentidos y explicando todo por ellos.

La hiperestesia explica muchos fenómenos aparentemente maravillosos y cuya solución reside en un notable aumento —debido a diferentes factores— de la capacidad visiva, táctil o auditiva.

Confirmando esto escribe Amadou: “la misma facultad perceptiva puede presentar una agudeza que pocos sospechan. La

²¹ Cfr. op. cit., p. 90 y 91.

²² Cfr. A. ENNIS, *La Telepatía*, Bs. As., 1938, p. 45. Creemos, sinceramente, que si el autor aún viviese modificaría su posición escéptica con respecto a la comprobación científica de la existencia de la telepatía.

hiperestesia permitirá que un individuo perciba, a menudo sin ser consciente de ello, sonidos, imágenes visuales, etc., que parecen imperceptibles y pueden serlo para otras personas cuyo estado psicofisiológico no es el mismo. Es así como las marcas existentes en el dorso de los naipes pueden ser percibidas por una persona que, gracias a ellas, identificará esos naipes cuando le sean presentados.

El diagnóstico de un pretendido “radiestesista médico”, por ejemplo, cuyo péndulo traduce solamente sus conocimientos, cualquiera sea la vía por la cual han sido adquiridos, podrá fundarse, aun sin que lo sepa el pretendido vidente, en una observación delicada y rápida de mil signos reveladores. El sentido clínico de numerosos médicos no tiene otro origen. Y si los caracteres del diagnóstico son tales que sea necesario descartar esa explicación, y que sólo una experiencia paranormal parezca explicarlo, aún habrá que suponer que puede tratarse de telepatía entre el médico o sanador y el enfermo que conoce por medios fisiológicos el estado de su organismo, y no de una experiencia directa de ese organismo por otro individuo”²³.

Sugestión. — No es fácil dar una definición correcta de sugestión. Muchos autores dan definiciones demasiado genéricas en las que quedan incluidos procesos psíquicos que de ningún modo son sugestión.

Podríamos dar una idea más o menos precisa de la sugestión diciendo que es una influencia psíquica intensa, extraordinaria, que se logra independiente del control de los centros psíquicos superiores, mediante el empleo de palabras o gestos desproporcionados con el efecto que se obtiene.

Dos son, pues, los rasgos característicos de toda sugestión: a) un proceso psíquico inferior que tal vez se puede reducir a un fenómeno de asociación; b) falta de conciencia en el psiquismo superior respecto de dicho proceso.

Se llama autosugestión o heterosugestión según sean interiores o exteriores al sujeto sugestionado las causas que provocan la sugestión.

²³ Cfr. op. cit., pp. 91 y 92.

Ejemplos típicos de sugestión son reales mejorías que se obtienen en pacientes muy influenciables ²⁴.

Sudre hace notar —contra otras opiniones— que la sugestión es independiente del hipnotismo ²⁵.

Observa el Dr. Tischner que “las personas con facultades mediumnísticas son, generalmente, en extremo sugestionables, aun al estado de vigilia. Apenas vale la pena decir que la iluminación rojo sombra, empleada durante las sesiones de materialización, crea una atmósfera favorable a la formación por auto-sugestión de apariciones fantasmales” ²⁶.

Hipnosis. — Es un sonambulismo artificial provocado por sugestión y, secundariamente, por pases magnéticos. Amadou la define “como un estado producido artificialmente, semejante en muchos sentidos al sueño, pero caracterizado especialmente por una sugestibilidad exagerada y por la conservación de un estrecho vínculo con el hipnotizador” ²⁷.

Hay hipnosis más o menos profundas, pero el hipnotizado nunca pierde su contacto con el mundo exterior. Cuando la hipnosis es muy profunda, el hipnotizado carece de sus inhibiciones normales y hace lo que se le dice. De ahí las reservas que, desde el punto de vista de la moral, puede formularsele ²⁸.

²⁴ Cfr. Tischner, op. cit., pág. 30 y 31: “La sugestión desempeña un papel muy importante en las manifestaciones parapsicológicas y es preciso estar en guardia contra su acción perturbadora. No son raros los sujetos, especialmente de sexo femenino, que tienen perpetuamente “presentimientos”; como muchas veces van juntas una imaginación sobreexcitada y una mentalidad poco crítica, se llega fácilmente a un sueño premonitorio o al anuncio —“monición”— de un fallcimiento”.

²⁵ Cfr. op. cit., pp. 72 y 73.

²⁶ Cfr. op. cit., p. 31.

²⁷ Cfr. op. cit., p. 107.

²⁸ S. NAVARRO en su libro *Problemas médico-morales*, pp. 156-158, escribe: “dejando a un lado las indicaciones en que puede ser útil la terapéutica hipnótica y la eficacia de su aplicación, nos ceñiremos a los peligros que el hipnotismo puede acarrear. Unos son de índole fisioanatómica y otros de índole moral.

En primer lugar, la aplicación del hipnotismo puede originar sentimientos neuróticos, principalmente de tipo histérico, o agravar los existentes. Puede, además, producir graves excitaciones de índole epiléptica o coreica; influir en el agravamiento de las lesiones orgánicas del corazón y grandes vasos y alterar de manera notable las funciones femeninas, llegando a provocar el aborto o el parto prematuro. En el orden moral, la sugestión hipnótica tiende, por su naturaleza, a producir alteraciones y modificacio-

Conviene no olvidar lo que anota el Dr. Tischner: “Por otra parte, en la hipnosis, como en el sueño, el subconsciente es accesible en gran medida, pues el hipnotizado podrá revivir y revelar una cantidad de escenas de las cuales ha sido anteriormente el actor o espectador. Sucede lo mismo en estados vecinos, como en el trance. Es necesario estar siempre prevenido, y si un individuo revela en estos estados oníricos hechos que luego pretende no haber conocido jamás, no se tiene el derecho de concluir de ello que no exista otra alternativa que considerarlo un fenómeno sobrenatural o la comunicación de un “espíritu”. No se imaginará jamás demasiado importante el papel de la hipermemoria”²⁹.

Hipermemoria y criptomemoria. — La experimentación científica nos enseña que los sentidos pueden adquirir una agudeza sensorial insospechada. Algo similar ocurre con la memoria, como nos lo muestra el psicoanálisis, la hipnosis, la narcosis, etc. Objetos desaparecidos, vistos en sueño, en el lugar exacto en que se perdieron. Hay una explicación obvia: la caída del objeto fue advertida por la conciencia marginal, pero sólo puede hacerse presente en la conciencia durante el sueño. Esta es la explicación de muchos casos “maravillosos”.

Sueños. — Mucho se ha escrito y se escribe sobre los sueños, sobre todo, a partir de Freud. Hoy comúnmente se admite que los sueños —correctamente interpretados— nos hacen inteligibles los procesos subconscientes. En los sueños ligeros —nada decimos de los profundos— no estamos totalmente inconscientes.

nes en las facultades psíquicas, reduciendo la personalidad, disminuyendo la libertad y aún produciendo en el hipnotizado estados pasionales orientados hacia el hipnotizador...”

Ante estos peligros, ¿qué decir de la licitud del hipnotismo? Es sabido que la pérdida temporal de la conciencia y de la libertad están permitidas siempre que exista una causa proporcionadamente grave, científica o terapéutica, como ocurre en las narcosis quirúrgicas.

En el caso del hipnotismo, la dificultad mayor estriba en el peligro del abuso de esta cesión de la propia libertad, en la persona del hipnotizador. Atendiendo a estas dificultades propias del hipnotismo, se exige, además de esta necesidad grave, que sea aplicado por un médico que goce de verdadera pericia en el arte de hipnotizar y al que no pueda oponérsele ningún reparo de índole moral; es, además, necesario el consentimiento del enfermo o de sus representantes, y deben tenerse las sesiones en presencia de los familiares del enfermo o de testigos irrecusables en el orden moral”.

²⁹ Cfr. op. cit., p. 39.

Aunque la conciencia del sueño no es la misma que en estado de vigilia. En el sueño falta unidad en la conciencia. Por eso se sueñan cosas disparatadas. En el sueño —y también en otros estados subconscientes— existe una tendencia al simbolismo y a la dramatización.

Dos ejemplos citados por el Dr. Tischner nos serán muy esclarecedores. El primero se refiere al “profesor Hilprecht, que había participado de las excavaciones de Nipour, en Babilonia, y había intentado sin éxito descifrar caracteres cuneiformes sobre dos fragmentos, de los cuales tenía la copia; suponía que uno de ellos debía ser atribuido al rey Kourigalzou, pero no podía determinar el otro. Una noche soñó: un sacerdote de Nipour venía a decirle que los dos fragmentos pertenecían a la misma pieza; no se trataba de una pulsera, sino de un cilindro votivo que el rey Kourigalzou había enviado al templo de Bel; cuando un día llegó la orden del rey de adornar la estatua del dios Nibib con pendientes de ágata, los sacerdotes que no tenían otras ágatas a su disposición, rompieron en dos el cilindro votivo, de tal modo que cada fragmento se quedó con una parte de la inscripción.

Una vez despierto, Hilprecht aproximó los fragmentos: los signos tomaban un sentido que concordaba con las palabras del monje. El examen subsiguiente de las piezas originales confirmó la hipótesis, demostrando el aspecto de la fractura que los dos fragmentos, efectivamente, concordaban. Sin que sea necesario entrar en otros detalles, hay que admitir que este sueño resulta verdaderamente sorprendente, y que un espiritista haría de él un magnífico argumento para reforzar sus puntos de vista; ¿quién otro que uno de los participantes en la historia del cilindro podría haber hecho esta interpretación a Hilprecht? ¡Ningún vivo sabía nada de ello! Yo creo, sin embargo, que el sueño puede interpretarse prescindiendo de la hipótesis espiritista; es suficiente recordar que el subconsciente es capaz de actividad intelectual. Hilprecht conocía exactamente las inscripciones de los dos fragmentos, pero sólo pudo llegar a la solución en la inconciencia del sueño que revistió el descubrimiento con un ropaje dramático...

El simbolismo del sueño puede conducir a una interpretación “oculta”. Si alguien sueña, por ejemplo, que es perseguido por un salvaje que le asesta un flechazo en la nuca y dos días más tarde le aparece un absceso en el mismo lugar, se puede sentir uno tentado a ver en esto un sueño premonitorio; pero es claro que la relación entre sueño y realidad es de otra clase. La irritación debida a la inflamación, muy débil al principio, sólo ha podido sentirse durante el sueño o en otros estados subconscientes; la sensación experimentada durante el sueño ha sido entonces interpretada simbólicamente mediante una escena dramática”³⁰.

El sonambulismo es un estado parecido al sueño, pero que se distingue del mismo en que hay una dependencia más estrecha con respecto al mundo exterior. Existe una mayor unidad de conciencia.

Automatismos. — Diremos, brevemente, algo sobre la escritura automática, mesas giratorias, visión por el cristal (cristaloscopia), etc. Son fenómenos automáticos, sin participación de la conciencia. El Dr. Tischner cuenta el caso de un médium, confortablemente sentado, entreteniéndose con los asistentes o leyendo no importa qué; se le ha colocado un lápiz en la mano, un papel debajo. “Espontáneamente, o después de habersele formulado preguntas en voz baja, la mano se pone a escribir sin tardanza, formando letras, palabras, frases generalmente banales, pero que llaman nuestra atención cuando se refieren a hechos olvidados hace mucho por el sujeto —según sus declaraciones posteriores que comprobamos— o aún a hechos de los cuales jamás tuvo conocimiento (consciente), lo que se explica por la hipermemoria”³¹.

Todo esto parece extraordinario, tanto más que, a veces, lo “dictado” provendría de personas extrañas, v.gr., de un pariente difunto. Pero si se tienen presente los caracteres de subconsciente y los fenómenos de disociación, ya no queda razón alguna para una fundamentación seria de la interpretación espiritista.

³⁰ Cfr. op. cit., pp. 35 y siguientes.

³¹ Cfr. op. cit., p. 47.

Al referirse a este tema escribe Amadou: “La sola posibilidad de un fraude, que no era eliminado por ningún control serio—unida a la absoluta falta de instrumentos registradores— nos impide tomar en cuenta pretendidos fenómenos tan semejantes a los creados por el fraude o a los que aparecen espontáneamente ante la mirada de espectadores que los imaginan previamente o los anhelan con ardor.

Por supuesto que no debemos prejuzgar acerca del contenido de los mensajes que dictan a menudo las mesas giratorias. Contentémonos con afirmar que la ciencia jamás ha tenido que aceptar la existencia de movimientos “paranormales” de mesas”³².

Sobre el mismo tema escribe Richet: “Seguramente en la mayor parte de los casos no hay duda alguna de que se trata de movimientos musculares inconscientes. Así como un sujeto, hipnotizado o no, en estado de trance o de vigilia, llena con un lápiz o con una pluma grandes páginas de escritura (escritura automática) de la cual no conoce el significado, a pesar de que lo tiene, así también, cuando tiene las manos sobre una mesa, puede hacer que esta mesa, por movimientos correspondientes a tal o cual letra, tenga conversaciones seguidas, metódicas, que parecen provenir de una personalidad extraña, pues casi siempre la escritura automática o las respuestas de la mesa pretenden que expresan el pensamiento de una personalidad distinta del sujeto. Esto no obstante, está fuera de duda que en la mayor parte de los casos, si no en todos, estos movimientos se explican simplemente por las acciones musculares inconscientes del sujeto. Se ven sus músculos contraerse, y como quiera que en una mesa de equilibrio inestable la menor presión determina un movimiento, no puede razonablemente suponerse otra cosa más que un movimiento inconsciente así para los balanceos de la mesa, como para la escritura automática. Lo que impresiona a veces y hace dudar de esta conclusión necesaria es que las respuestas de las mesas son vivientes... No se puede uno imaginar, cuando no se ha asistido a esas sesiones, hasta qué punto, por la frecuencia o por la fuerza, por la lentitud o la hesitación, por el vigor o por la

³² Cfr. op. cit., p. 79.

delicadeza de los movimientos, pueden ser expresados sentimientos diversos. Es un verdadero lenguaje, a veces elocuente, siempre interesante, que por poco simple que uno sea, le lleva a la conclusión de que una inteligencia extraña mueve la mesa. Pero esto sería una conclusión loca. Las emociones que uno se siente inclinado a atribuir a la mesa son las emociones que agitan el inconsciente del médium. Los movimientos de las mesas son movimientos que los músculos del médium imprimen a la mesa. Nada hay en ello de metapsíquico”³³.

³³ Cfr. RICHET, *Traité de Métapsychique*, p. 514. REGINALD-OMEZ en su libro *Supranormal ou Surnaturel?*, Librairie Arthème Fayard, p. 109, al referirse al automatismo psicológico escribe: “Il prend souvent l’aspect d’une connaissance paranormale: quand il anime les expériences d’écriture, de dessin ou de peinture automatiques, de oui-jà, de Verre parlant, de consultation du pendule suspendu au-dessus de l’alphabet, etc. Il semble donc devoir intéresser le métapsychiste en lui manifestant un mode de perception extra-sensorielle que l’automatisme ne fait que traduire et exprimer.”

Déjà Charles Richet s’était posé la question. Il lui avait donné une réponse purement négative. A l’époque présente, où trop de personnes se sont laissées impressionner par les diverses formes de prétendus “messages” automatiques, il n’est peut-être pas oiseux de citer quelques déclarations du fondateur de la métapsychique française. Elles datent de plus de trente ans, mais nos investigations les plus récentes les corroborent pleinement.

Parlant des deux volumes de messages attribués à Thermodis, fille d’un Pharaon égyptien, publiés sous le titre “Le Pharaon Menephtah”, il déclarait (p. 94): “Il faudrait être d’une maladive et presque criminel’e crédulité pour l’admettre”. Et faisant allusion à des séries d’autres messages attribués aux disparus, il ajoutait: (p. 95) “Le caractère de cette littérature de l’inconscient est assez nettement tranché pour qu’on le reconnaisse facilement. C’est avant tout une tendance aux grandes phrases mystiques et vagues sur les destinées de l’âme, sur les forces impérissables de l’âme humaine. Toujours ces divagations de l’inconscient sont très fortement religieuses, comme s’il s’agissait de tracer les linéaments d’une religion nouvelle, avec rites et doctrines... les écrits automatiques détestent la précision. Ils se déroben à toute indication précise, se complaisant à des banalités. On dirait des poètes qui ne connaissent pas la religion”. (97) “Ce sont là phénomènes propres au somnambulisme. Il semble difficile d’y voir une influence métapsychique quelconque”.

Puis, traitant des dessins et peintures automatiques, Charles Richet disait déjà: “Il faudrait une coupable dose de crédulité pour voir là autre chose que les élucubrations esthétiques de l’inconscient”.

Rien là de paranormal, pas plus que dans nos rêves les plus extravagants ou nos délires morbides. Tout ceci entre dans la psychologie classique au chapitre du subconscient”.

Sudre —cfr. op. cit., p. 217— al tratar de la cristaloscopía escribe: “Les psychologues se sont intéressés à ce phénomène, mais sans vouloir y reconnaître le moindre élément métapsychique”.

Podemos concluir con el Dr. Tischner que “los automatismos, entonces, son las “sondas del subconsciente” y resultan muy adecuados no solamente para traer a la luz estados de conciencia olvidados largo tiempo atrás, sino también conocimientos atribuidos a la telepatía o a la clarividencia. El escritor automático tiene, por así decirlo, un “conocimiento inconsciente” del “contenido” psíquico que le ha llegado por vía parapsíquica, si se quiere admitir esta expresión contradictoria; más correctamente se dirá que “posee” bien este contenido, pero que no “sabe” nada de él. . . Aplicado con precaución y discernimiento, creo que la escritura automática ofrece posibilidades para la psicoterapéutica. Personalmente, he obtenido buenos resultados con enfermos que, por mi consejo, la han empleado como una manera de autoanálisis. Esta sonda del inconsciente trae a la conciencia las cosas olvidadas sumidas en las profundidades, con menos trabajo que el método psicoanalítico, pero es necesario proceder cuidadosa y prudentemente en cada experiencia”³⁴.

Desdoblamiento de la personalidad. — Podríamos definir experimentalmente la personalidad como consistiendo en un sentimiento de unidad del yo consciente. Pero en determinadas circunstancias anormales ciertos sujetos abandonan bruscamente su personalidad habitual y se revisten de otra personalidad muy diferente. Desaparece la memoria, el carácter se transforma, etc.

Hay casos incipientes de desdoblamiento aún en la vida normal: hablamos con nosotros mismos, nos criticamos, etc.

Algunos tienen más de dos personalidades. Las dos personalidad de un enfermo pueden ser simultáneas o sucesivas. Dichas personalidades son a veces no sólo mutuamente extrañas sino aún hostiles.

Trance. — En un estado hipnoide, un estado especial de disociación psicológica que libera el subconsciente del control del yo consciente. Muchas veces resulta necesario para la manifestación de las facultades de los mediums. Dicho estado se caracteriza por un abstraerse de las circunstancias presentes. Difiere de la hipnosis por la ausencia de subordinación a un hipno-

³⁴ Cfr. cp. cit., p. 47 y siguientes.

tizador. Además en general, la pasividad no es tan acentuada, pudiéndose observar todos los estados intermedios, incluso el desdoblamiento de la personalidad, del cual el trance sólo se distingue por su corta duración ³⁵.

CONCLUSION

Bien entendida la definición de parapsicología y las descripciones hechas de los fenómenos aquí tratados, fácil será comprender por qué dichos fenómenos, a pesar de su aspecto extraordinario, no los consideramos parapsicológicos.

Como conclusión de lo tratado nada mejor que citar otra vez al Dr. Tischner: “La breve descripción que hemos dado de los fenómenos subconscientes parece suficiente para los propósitos de esta obra. En efecto nos ha enseñado que la conciencia no es más que una capa de reducido espesor que recubre a un océano, hasta hace pocos años apenas sospechado, de estados y de procesos inconscientes, ocultos en las profundidades de nuestro ser, maraña que hasta este momento apenas ha podido ser desenredada. En tanto que ciertos procesos inconscientes pueden relacionarse con nuestros actos conscientes y se desenvuelven como ellos, hay otros, como los del sueño, etc., que tienden a la simbolización, a la dramatización o a la disociación; es por esto que los procesos psíquicos se ven ligados a las manifestaciones parapsicológicas. Qué relaciones se establecen entre las capas más o menos profundas del subconsciente, es un problema no

³⁵ Dice AMADOU, op. cit., p. 108: “De modo que sería abusivo incluir la hipnosis y el hipnotismo entre los temas específicos que estudia el parapsicólogo. Tampoco entran directamente dentro del marco de la parapsicología ciertos efectos notables de la hipnosis: según Edmond P. Gibson, es la patología de los estados de trance lo que explicaría la inmunidad y la anestesia de los piróbatas cuando atraviesan las brasas. Si bien la parapsicología en su sentido amplio, tal como la hemos definido, tiene perfecto derecho a recurrir a la medicina psicosomática o al hipnotismo, así como a las demás disciplinas, incluso la prestidigitación, para explicar los casos aparentemente inexplicables que se le presentan, en cambio, la parapsicología *stricto sensu* sólo estudia los casos en que se manifiesta una función auténticamente paranormal, es decir los fenómenos cuya explicación total no podría ser proporcionada por otras disciplinas. Ahora bien, tales fenómenos frecuentemente están asociados con estados hipnóticos”.

resuelto; lo más que podemos intentar es comprenderlas por medio de comparaciones.

Notemos especialmente cómo los casos de hipermemoria... muestran la ausencia de una frontera bien definida para la memoria subconsciente: todo lo que un individuo ha experimentado, no importa cuándo, puede remontarse hasta la conciencia clara. Jamás se considerará demasiado vasta a esta memoria; si no se la tiene en cuenta, se caerá en los más ridículos errores de apreciación”³⁶.

³⁶ Cfr. op. cit., p. 35.

INTERPRETACION DEL TELEOLOGISMO EVOLUTIVO

Por SALVADOR CEVALLOS, S. I. (Quito)

En un artículo anterior¹, formulamos la objeción más fuerte contra el Darwinismo, derivada del teleologismo biológico. La presencia del teleologismo en todos los grados de la esfera biológica es lo que desconcierta a los darvinianos y arroja sobre sus tesis sombras de escepticismo, como lo han reconocido los más clarividentes de ellos, empezando por el propio Darwin.

Pero el escepticismo no se circunscribe a la sola explicación darviniana; se extiende muchas veces a la teoría de la evolución en sí misma. Cuando Lemoine escribe: "A mi juicio este volumen de la Enciclopedia que parecía deber consagrar el triunfo de las teorías evolucionistas, nos hace por el contrario asistir a su funeral"², no es una voz aislada y audaz que se levanta, sino que interpreta el pensamiento de los ilustres autores de la nueva Enciclopedia francesa, que a su vez reflejan la preocupación de fondo que existe entre no pocos científicos.

Las reflexiones del presente artículo esperamos traerán algo más de luz sobre este problema: en primer lugar mostrarán cuán justificada es la incertidumbre de los biólogos mecanicistas y en segundo lugar manifestarán que un evolucionismo teleológico vitalista es inmensamente más admisible que el evolucionismo tradicional³.

PRESENCIA DEL TELEOLOGISMO

Las consideraciones del artículo referido pusieron de relieve el finalismo en el movimiento evolutivo de la vida. Antes

¹ *Después del centenario de Darwin*, Ciencia y Fe, XVII (1961), pp. 289-311.

² *Encyclopédie Française*, V, p. 5-06.4.

³ No trato de argumentar en favor de la teoría evolucionista. Me limito tan sólo a descubrir lo absurdo de la posición mecanicista frente al teleologismo biológico.

de intentar una explicación del mismo conviene hacer una síntesis de este hecho innegable.

En el plano de simple observación científica sin ningún prejuicio filosófico, todo el mundo admite que el ojo es un órgano *para* ver, las alas *para* volar, los jugos gástricos *para* digerir los alimentos. Los órganos son para ejercitar determinadas funciones y su intrínseco sentido es ser capaces y estar ordenados a efectuar esas funciones.

Por otra parte los órganos, se han ido formando a lo largo del tiempo⁴. Pues bien, cuando una disposición estructural destinada a algo se va realizando, es claro que la finalidad preside su misma formación. En la construcción de un linotipo, por ejemplo, cada pieza se determina en vista a la estructura definitiva, la cual a su vez viene precisada por la finalidad a que se encamina el instrumento. Que existe este procedimiento en los fenómenos vitales es innegable, pertenece a la esfera de los hechos. Podrá interpretarse como consciente o inconsciente, casual o determinado, por ahora no nos interesa más que el hecho en sí mismo.

La finalidad es el sentido íntimo de todo proceso vital, ya se verifique en el microcírculo de la ontogénesis, ya en el macrocírculo de la filogénesis. Es desde luego un teleologismo viviente, o sea caracterizado por ritmos variados, estancamientos, ensayos, regresiones, aceleramientos, retardos. La materia viviente no es rígida ni esquemática, como la materia inorgánica. Por qué hemos de eliminar de la finalidad vital esas imperfecciones y limitaciones propias de la finalidad humana. Cuántos ensayos, fracasos, desperdicios de energía, marchas atrás, etc. Nada de eso impide que el hombre avance y realice sus fines maravillosos. De ahí que es ilegítimo eliminar la finalidad de la biosfera por unas cuantas distelias, como sería ilegítimo eliminarla en el inventor o arquitecto porque comete algunos errores en su obra.

La finalidad vital se traduce en la tendencia a la integra-

⁴ Basta que se admita una microevolución, como lo hacen los biólogos católicos, para que conserven su valor los argumentos que vamos a exponer.

ción de la materia, a la lucha contra la destrucción, al perfeccionamiento de las formas orgánicas, a su perpetuación en la descendencia. La vida se mantiene a través de una serie continua de batallas y de victorias. Sólo así se logra en cada momento aquel equilibrio y constancia del devenir vital. En él intervienen delcadísimos mecanismos de regulación, que la mente humana difícilmente llega a entender, cuanto menos a construir. Las causas que tienden continuamente a destruir el organismo o impiden sus funciones son cuidadosamente prevenidas, prontamente neutralizadas. Se aprovechan las oportunidades para mantener la integridad del individuo y de la especie, dentro de cierto margen de variabilidad del individuo y de la especie, dentro de cierto margen de variabilidad compatible con las tendencias fundamentales de la vida.

Büchner había dicho que reconocer un orden en el mundo era locura, y afirmar que el ojo era un órgano para ver, era puro convencionalismo. Semejantes afirmaciones no se apoyan en los hechos; derivan de prejuicios sistemáticos.

Otros dicen que la finalidad es simplemente un resultado. Pero esta concepción es muy pobre, porque resultado es, y resultado ineludible la muerte, sin embargo la muerte no es finalidad del ser orgánico. Este lucha de todos modos contra ella, pero la muerte, contrariando su interna finalidad, se le impone como un término inexorable.

Reconocer la finalidad no es hacer metafísica, es sencillamente admitir el fenómeno vital en general y el evolutivo en particular en toda su integridad. Es reconocer la ley experimental de la coordinación y el orden.

INTERPRETACION MECANICISTA

Desconocer la finalidad y explicar la formación de las estructuras orgánicas por el puro juego de las fuerzas fisico-químicas, como lo hace el mecanicismo, es dejar sin explicación lo más íntimo de la materia orgánica. La sinfonía quinta de Beethoven físicamente hablando no es otra cosa que un conjunto de vibraciones que llegan al oído, sin embargo con ano-

tar el elemento mecánico no se ha explicado la totalidad del fenómeno. Queda lo más valioso que es la coordinación de esos sonidos. Y para eso hay que superar el plano puramente mecánico y recurrir al plano superior de la inspiración artística. Una física cerrada en sí misma no explica más que unos valores del fenómeno, los menos sobresalientes y deja sin explicación otros valores, los fundamentales. Dice Bergson: “El análisis descubrirá sin duda en los procesos de creación orgánica un creciente número de fenómenos fisicoquímicos. Es la tarea de los químicos y físicos, pero de ahí no se sigue que la química o la física hayan de proporcionarnos la llave de la vida. Realmente la vida no está integrada por elementos fisicoquímicos, como tampoco una curva está compuesta de líneas rectas”⁵.

No se trata de establecer una química de los vivientes diversa de la química de los inorgánicos. Cada fase de la digestión, por ejemplo, puede observarse en el laboratorio. Lo esencialmente nuevo es que todos aquellos delicados procedimientos del quimismo vital se presentan maravillosamente coordinados, de modo que ninguno alcance preponderancia desmesurada sino que todos contribuyan a mantener el equilibrio de las funciones, que es la condición primordial de la vida. Y lo más admirable de todo es que este quimismo tan complicado se verifique sin la presencia de un químico.

Cuando el biólogo mecanicista expone la síntesis natural de los prótidos, nos da una serie de esquemas y de fórmulas desarrolladas, que simbolizan las imágenes sucesivas por las que pasa la materia viviente. Pero en esa serie de instantáneas se ha escapado lo dinámico, lo que provoca esas transformaciones, lo que liga esos estadios discontinuos, lo que coordina y unifica. Se ha escapado la misma vida.

El organismo es como un molde interno, que mantiene la continuidad y unidad del incesante flujo de materias extrañas. Esas son absorbidas, permanecen al servicio de aquella unidad por un lapso, salen luego para continuar como antes en el mundo inorgánico. El molde viviente durante el espacio que

⁵ *L'Evolution créatrice*, París, 1948, p. 31.

media entre su nacimiento y su muerte es un laboratorio complejísimo donde se verifican fenómenos físicos y transformaciones químicas, que son los instrumentos de las funciones vitales específicas. El organismo se mueve, produce trabajo, engendra calor, emite radiaciones, etc. En todos estos procesos ni consume ni crea energía alguna que sea propia de la vida. puesto que restituye al medio exterior una cantidad de energía equivalente a la que recibió de él. Y con todo, el acontecimiento vital, que ha tenido lugar a través de estos procesos es algo superior, que no se confunde simplemente con ellos.

Para desvirtuar la originalidad del fenómeno vital se ha recurrido a veces a la comparación del organismo con la máquina. Detengámonos un momento en la comparación, porque es luminosa precisamente en contra de la tesis de sus autores. En la construcción de una máquina quedan en pie todas las propiedades de la materia inorgánica, la composición química, la elasticidad, resistencia, dilatación, flexibilidad, cohesión, etc., pero hacer referencia a estas leyes no es explicar la máquina, es pasar por alto lo fundamental de ella, que es la coordinación y disposición de todos esos elementos con el fin de obtener algo bien determinado, el funcionamiento específico de la máquina. Que el organismo sea una máquina por lo menos tan perfecta y complicada como el mejor de los artefactos humanos, no se puede poner en duda. La anatomía y fisiología no son sino el reconocimiento científico y detallado de este hecho.

Lo que hay de común entre una máquina y un organismo pone en relieve el elemento finalístico y lo que hay de diverso lo acentúa en favor del ser viviente. En efecto, las partes de la máquina están ligadas en forma extrínseca, han sido construidas independientemente, acopladas externamente, y al separarse pueden seguir subsistiendo. En cambio las partes del organismo presentan una íntima conexión, han sido formadas por el propio viviente con materiales que él mismo ha escogido y tomado del medio. Están trabadas en forma intrínseca y al ser separadas no sólo pierden su funcionamiento específico, sino también su anatomía y su misma constitución química.

Recordemos finalmente que máquina en su sentido etimoló-

gico (mejane) encierra un matiz de astucia. La astucia está en el ingeniero, que sin violentar el funcionamiento normal y natural de los dispositivos, los reduce a simples instrumentos para la obtención de sus fines. El instrumento carece de iniciativa, es tan solo el agente de otro. En el ser orgánico hay astucia y una estucia intrínseca al mismo ser. El viviente respeta todas las propiedades de la materia inorgánica, pero astutamente se aprovecha de ellas y las hace servir para sus propósitos.

Muchas veces un estímulo mecánico es el causante de la reacción vital, pero la reacción es de un orden enteramente diverso del que se obtiene en el mundo inorgánico sometido a los mismos estímulos. Así, por ejemplo, la disminución de oxígeno determina el agrandamiento de los órganos respiratorios, el roce hace engrosar la piel, la extirpación de un órgano par incita a la hipertrofia del remanente, la luz, la presión, el medio químico provocan especiales reacciones estructurales y funcionales. Pero estas reacciones son de orden biológico o sea que tienden a aprovechar el estímulo en su propio favor o a neutralizar su acción nociva; de ahí que un mismo estímulo, por ejemplo el frío produzca reacciones diversas según los casos, y que diferentes estímulos determinen una misma reacción. Una semilla de maíz en terrenos de distinta composición química y sometida a diversos factores climáticos se desarrollará en diversa forma. Pero será maíz en todos los casos, y tratará de sacar el mejor partido posible de las circunstancias. Sin dejar de ser un producto del medio, tratará de realizar su plan y formar una planta de maíz en todas sus funciones específicas.

El aspecto finalístico de los fenómenos vitales es tan evidente que los mismos biólogos mecanicistas de hecho, o sea en la práctica lo reconocen. Así cuando construyen un submarino le dan la forma de pez, y cuando fabrican un avión le ponen alas, cola y un fuselaje semejante al cuerpo de las aves; y dan coloraciones miméticas a los uniformes militares y hacen abrigos de pieles para los meses de frío.

Otro recurso para destruir la irreductibilidad de los fenó-

menos vitales ha sido la comparación de los organismos con los cristales. Enfrentemos el más sencillo de los vivientes, un protozooario, con el mejor estructurado de los anorgánicos, un cristal, y veamos cómo bajo una semejanza superficial se oculta un abismo de diferencia. El cristal es incapaz de emplear sustancias extrañas para transformarlas en su propia materia, es incapaz de defenderse, de adaptarse, de reproducirse; en compensación si se destruye o disuelve, torna a resucitar cuantas veces se quiera. Un protozooario por el contrario es capaz de realizar todo aquello, y en cambio una vez destruido jamás resucitará. La tendencia del cristal como de todo anorgánico es la máxima estabilidad.

Por el contrario el viviente tiende a organizar un equilibrio esencialmente inestable. El cristal es absolutamente indiferente respecto de la existencia de la sustancia cristalizada, el organismo en cambio todo él está centrado en beneficio de su propia sustancia.

Nos hallamos en dos mundos distintos, con procesos completamente diversos, lo cual se pone todavía más de manifiesto con esta otra observación. Tenemos dos huevos de ave, el uno no fecundado, pongámoslos en las mismas circunstancias de calor, humedad, etc. El primero sigue un proceso fisicoquímico y da por resultado una típica descomposición con desprendimiento de gases y calor. El otro sigue un proceso vital y da por resultado un pollito con toda su maravillosa estructura, con su riqueza hereditaria, con sus admirables instintos, con el poder de perpetuar indefinidamente su especie.

Los procesos biológicos tienen una originalidad irreducible.

INTERPRETACION VITALISTA

Empecemos por dejar establecido que, puesto que hay orden y finalidad en los procesos orgánicos, hay necesariamente un factor de ese orden y esa finalidad. Cuando aparecen, por ejemplo, diversos caracteres mutacionales, hay un factor que

coordina los que son favorables; y este trabajo es tanto más delicado cuanto que no lo son tales o sea verdaderamente favorables sino en un futuro que aún no existe y dentro de un complejo, que aún no se ha formado. Así el hábito fisiológico que ha adquirido la serpiente de extraer de su sangre ciertas sustancias tóxicas es coordinado con el hábito de acumularlas en sus glándulas salivales, de formar un dispositivo venenoso, de abrir canales en los colmillos, de construir todo un sistema sanguíneo y nervioso, que haga funcionar esa máquina inoculadora de alta precisión.

Los arcos branquiales en el principio de la evolución ontogénica son esbozos prácticamente idénticos en diferentes especies, pero hay un factor que les imprime destinos completamente diferentes: de ellos saldrán branquias, mandíbula inferior o partes del cuello. Un esbozo de rama en las plantas fanerógamas puede evolucionar hacia una rama típica o hacia una flor. Si ha de ser flor pronto empieza a diferenciarse, transformando los rudimentos de hojas en estambres o carpelos. Hay algo que va realizando un plan progresiva y ordenadamente.

En la evolución que partiendo del reptil conduce al ave, indudablemente han intervenido complejas mutaciones, influencias del medio, lucha por la existencia, selección natural, pero esos factores que por sí solos llevarían al caos, han sido coordinados con el objeto de realizar un nuevo modelo de vertebrado, de perfecta unidad interna y maravillosa armonía con el medio aéreo: el ave posee un cuerpo ovoide no deformable en el vuelo, su centro de gravedad puede ser desplazado ligeramente hacia adelante o hacia atrás por movimientos de la cabeza, de las patas o de la cola. Estas condiciones se obtienen mediante la soldadura de las vértebras dorsales, la extensión del bacinete en el que el sacro ocupa una gran porción del tronco, la constitución de la cintura pectoral y del esternón, en fin, mediante la longitud del cuello y la poca masa cefálica que facilita los movimientos. Por otra parte la rigidez de la armadura del tronco durante el vuelo exige una adaptación particular del aparato respiratorio, que se obtiene por la presencia de los sacos aéreos y los circuitos bronquiales. las plu-

mas están en relación con la circulación doble y completa, que permite una intensa calorificación.

Un funcionamiento determinado, en este caso el vuelo, es producto de la colaboración de diversos órganos, pero la formación de esos órganos está ya comandada por la futura función. Las diversas partes se van realizando dentro de un plan. Por lo tanto hay necesariamente un factor que preside y ejecuta ese plan.

El fracaso de las explicaciones puramente mecanicistas, impotentes de dilucidar el fenómeno de la evolución ha impulsado tanto a paleontólogos como a filósofos a buscar una solución en teorías de tipo animista, a reconocer un factor inmateral en algún sentido, que sea el ordenador de los fenómenos físicos y el realizador de la finalidad. Es el “élan vital” de Bergson, la “entelequia” de Driesch, la “aristogénesis” de Osborn, la “inteligencia orgánica” de von Hartmann, la “Psique” de Teilhard de Chardin.

PRECISION DEL FACTOR IMPULSIVO Y COORDINANTE DEL PROCESO EVOLUTIVO

Sin salir todavía del campo científico intentaremos una descripción de este factor, remitiendo a un estudio filosófico la determinación de su naturaleza, origen y ubicación dentro de los principios y los seres.

Desde luego podemos hablar de una energía vital. Llamemos así a ese factor que siempre nos sale al paso en cada sinuosidad de esta investigación. Es una energía pero no pertenece al orden de las energías inorgánicas. No es transformable ni en calor ni en magnetismo, ni en ninguna de las de ese orden. Tampoco estas energías pueden cambiarse en energía vital. Sin embargo es preciso que sea considerada como una energía, puesto que da por resultado fenómenos comprobables. Es una energía de la materia, pero exclusivamente de la materia orgánica.

La vida no crea energía, al menos no la crea en el orden de la magnitud que aprecian nuestros instrumentos de medición.

El químico y el físico carecen de medios para comprobar su presencia. Es inconmensurable, imponderable. Todo sucede como si únicamente se tratara de utilizar una energía que ya existe y que está a su disposición para ser empleada en la medida y forma que conviene.

Precisemos un poco más en el orden científico la naturaleza de la energía vital, indicando primeramente qué cosa no es ella.

El principio vital no es un recurso fácil de la desidia científica que quiere ahorrarse la investigación de los fenómenos naturales.

No es un intruso que viene a trastornar la ley de la conservación de la energía, postulado de la física tradicional, ya que su influjo real no consiste en aumentar o disminuir la cantidad de energía sino en dirigir y canalizar las transformaciones de la misma. Desde luego este factor no debe ser colocado, como lo hacen algunos vitalistas encima y fuera del organismo, al que rigiera extrínsecamente. En realidad es una parte esencial del mismo. El ha realizado la organización del viviente y la coordinación de sus funciones. Puede decirse que ha utilizado la materia inorgánica como una expresión de sí mismo.

El principio vital no es una especie de realidad sobrenatural, una fuerza misteriosa, una energía del todo anormal, incomprobable, que no se sabe cómo viene a sobreañadirse a un organismo ya constituido para regirlo. Un concepto de esta clase tan problemático y tan vacío justamente es rechazado, con tanto más razón cuanto se ofrezca como solución fácil de complejos fenómenos.

El principio vital, considerado desde el punto de vista científico es simplemente el factor o causa de donde dimanen los característicos fenómenos vitales; y como estos fenómenos se muestran absolutamente irreductibles y esencialmente superiores en los procesos fisicoquímicos, se concluye que el factor de donde proceden es así mismo esencialmente diverso del factor energético, de donde proceden los fenómenos de la materia inorgánica, una vez que efectos de orden superior no pueden ser producidos por una causa de orden inferior.

La irreductibilidad de los fenómenos vitales queda ampliamente demostrada en las páginas precedentes, y sintéticamente puede ser reducida a los siguientes puntos, circunscribiéndonos desde luego al aspecto evolutivo de la vida, que es el asunto que por ahora nos interesa.

Previsión. — La vida embrionaria no tiene más sentido que ir formando las estructuras que serán capaces de una función ulterior determinada. La razón de ser de cada elemento es porque así se requerirá en la actividad futura. En este período de preparación, los elementos celulares gozan de cierta indiferencia y maleabilidad, pudiendo dentro de determinado margen realizar recuperaciones o sustituciones.

Desarrollo. — El viviente va desarrollando un plan en su crecimiento, y para obtenerlo emplea las sustancias del ambiente, transformándolas en sustancia propia. A ese plan se subordina el ritmo de cada elemento en cada fase del proceso. Si algún agente extraño perturba o destruye el plan, el organismo se esfuerza por rehacerlo o compensarlo, y lo alcanza dentro de ciertos límites. En todo caso trata de acomodarse al medio ambiente, sacar el mayor provecho de él y neutralizar su influencia nociva. Los agentes externos actúan sólo como estímulos, no como determinantes de la acción. Esta a su vez más que una reacción es una respuesta.

Introducción. — La característica fundamental de la operación del organismo es el repliegue sobre sí mismo. Actúa en su propio provecho, tiende a su conservación y perfeccionamiento individual y luego a la conservación y perfeccionamiento del complejo vital, en el que cada individuo aparece en función de un gran todo.

Estos aspectos teleológicos son realidades absolutamente exclusivas del mundo viviente. Se trata de una armonía complicadísima, de un empleo regulado de las leyes fisicoquímicas en conformidad con finalidades precisas. Y esto sucede a pesar del continuo movimiento de materia que entra y sale. Ahora bien, es absurdo que la coordinación y subordinación resulte simplemente de los elementos coordinados y subordinados. Ninguno tiende a la coordinación, menos aún el conjunto de ellos. Y puesto que

estas cualidades no se encuentran ni siquiera inicialmente en el reino anorgánico, es lógico concluir que se trata de una realidad original y exclusiva del mundo orgánico. Tenemos dos esferas esencialmente distintas.

Una mayor determinación del principio vital puede alcanzarse recurriendo a la analogía humana. En nosotros el principio de actividad es consciente y por lo mismo puede servirnos para esclarecer lo que es inconsciente. Pues bien, el ingeniero que construye una locomotora o un avión dispone de un plan estructural en el que se consulta todo lo requerido para su funcionamiento. El ingeniero conoce y respeta las leyes de la resistencia, conductibilidad, etc. Luego sin destruirlas, ni disimularlas, las pone en juego. No transforma en ellas su propia energía psíquica, no las completa en su línea con algo suyo, simplemente las subordina a un plan, las usa como instrumentos y como medios para obtener sus propósitos. Instrumentos humanos y órganos vitales ofrecen una semejanza impresionante. El animal conoce la pica, la pala, la sierra, la lima, el paracaídas, los sistemas de iluminación; y tratándose de la propia defensa el camuflaje, las nubes protectoras, los gases repelentes, las descargas eléctricas, las barreras de púas. En esta comparación se lleva la ventaja no pocas veces la naturaleza sobre la industria humana. Las estructuras orgánicas aventajan frecuentemente a las artificiales por su mayor perfección, su solidez, y a veces también por su elegancia.

La energía vital procede como un tipógrafo, que va escogiendo entre muchos elementos aquellos que le convienen y en la proporción y sucesión requeridas para formar una frase. El tipógrafo no modifica los tipos ni fabrica nada. Cualquier físico o mecánico encuentra que en ese proceso todo acontece de acuerdo con las leyes de su ciencia. Sin embargo en la composición de una página ha entrado en juego el psiquismo del tipógrafo y él es la razón de ser de lo más valioso de aquel fenómeno que es una página escrita. Observaciones de este tipo han acentuado la tendencia a reconocer en los procesos vitales, y particularmente en el proceso evolutivo, la intervención de una psique, desde luego inconsciente pero muy semejante a la psique que de modo consciente interviene en la actividad humana.

Desde la aparición del hombre en la tierra, la evolución, adaptación y superación se verifican conscientemente. Así se ha formado la sociedad, se ha adquirido el dominio de la materia, la subordinación instrumental del mundo animado e inanimado al hombre. Este, gracias a su inteligencia, no necesita transformar sus órganos para una mejor adaptación a las necesidades ambientales, puesto que es capaz de construir en torno suyo variados sistemas de protección y una infinidad de instrumentos. De esta observación concluye Teilhard de Chardin que la inteligencia humana es la toma de conciencia de una especie de inteligencia análoga (claro está que con un paso de discontinuidad), que está presente en todos los vivientes, y que a semejanza de la actividad humana se pone de manifiesto en las acciones teleológicas.

El concebir ese factor como análogo a la conciencia humana no es introducir el antropomorfismo en las ciencias biológicas. Se trata simplemente de explicar lo menos conocido partiendo de algo que es para nosotros más familiar. El hombre y los seres inferiores vivientes actúan en forma semejante, y puesto que resultados semejantes suponen causas semejantes, es lógico concluir que aquel factor debe tener una analogía con nuestra conciencia refleja. Más aún, sin entrar todavía en el campo metafísico, cabe afirmar que ese factor, esa conciencia análoga, bajo ciertos aspectos debe ser superior y más perfecta que esta conciencia nuestra ligada al sistema nervioso. Aquél preside toda la actividad orgánica; es previo a la formación de las mismas estructuras, puesto que las dirige; goza de mayor previsión y es capaz de más finas y complejas realizaciones.

La descripción científica debe detenerse en este punto de la analogía. Investigaciones más profundas sobre la naturaleza íntima de esa energía salen ya del campo de la experimentación y entran en la órbita del raciocinio filosófico.

OI PROTOKTISTOI:
ACERCA DE LA PNEUMATOLOGIA
DE CLEMENTE ALEJANDRINO *

Por CH. A. M. OEYEN (Morón)

Hace casi exactamente 50 años, un artículo de P. Collomp¹ llamaba la atención sobre un conjunto de temas singulares que se encontraban en dos obras profundamente semejantes de Clemente Alejandrino, ya que ambas presentaban la estructura de apuntes de trabajo: los *Extractos de Teodoto* y las *Eglogas Proféticas*. Entre ellos, se destacaba el de los siete ángeles “creados primero” o Protoctistas. El autor establecía el origen de varios de estos temas en una fuente común a Clemente y a las *Homilias Pseudoclementinas*, y avanzaba la hipótesis de que aún los temas que faltaban en las *Homilias* —entre los cuales se cuenta precisamente el de los Protoctistas— los habría tomado Clemente de la misma fuente. Por otra parte, y a propósito de otra mención de los Protoctistas en los *Stromata*, citaba algunas vagas alusiones de Clemente a ciertos *mystai* lo que daba un indicio del origen judeocristiano del tema.

La cuestión quedaba, pues, abierta; pero no es excesivo lo que se ha escrito sobre la misma. Por el influjo que ejerció, citemos la incursión en el tema que hace J. Barbel² en su conocido estudio sobre la *teología angélica*. Este coloca a los Protoctistas en el marco de los siete arcángeles judíos, que encuentra también en los seis ángeles “primeros que fueron creados” que rodean al Hijo en Hermas y en una Homilía pseudo-Ciprianea. Encuentra además dos usos de la palabra *protoctista*: por una

* Este artículo y el que ha de seguir, están tomados de mi tesis manuscrita *Las Potencias de Dios en los dos primeros siglos cristianos*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma, 1961.

¹ *Une source de Clément d'Alexandrie et des Homélie Pseudo-Clémentines*, en *Revue de Philologie*, París, 1913, 19-46.

² *Christos Angelos*, Peter Hanstein Verlag, Bonn, 1941, 198-204.

parte es aplicada a estos siete ángeles, distintos de los arcángeles y del Hijo; por otra, según una interpretación que toma de Loofs³, el Hijo y el Espíritu Santo son llamados protoctistas en un lugar de las *Adumbrationes*.

Siguiendo a Barbel, G. Kretschmar ve en las *Adumbrationes* una señal de que Clemente “transfiere normalmente el nombre y las características de una determinada clase de ángeles a los ángeles superiores, y también a Cristo (y al Espíritu)”⁴. En cuanto al origen del tema, envía también a Hermas, y encuentra además una semejanza exegética con Afraates y la tradición siria, aunque juzga que el obrar de Cristo por medio de los siete Proctotistas “suena de un modo completamente diverso”⁵.

J. Daniélou, por fin, coloca el origen del tema de los Proctotistas en la primitiva comunidad palestinese, y estima que “parece estar en relación con una interpretación anagógica del Génesis” por el paralelismo ángeles-días de la creación; más aún que Barbel, acentúa la relación con Hermas y el Pseudo-Cipriano: éstos no habrían hecho sino reemplazar al séptimo ángel proctotista por Cristo⁶.

Creemos que estas indicaciones, más o menos breves, no agotan el tema. Puedan las páginas siguientes llamar la atención sobre el mismo, ya que a nuestro juicio ocupa un lugar importante dentro del sistema del Alejandrino y permite además esclarecer varios problemas vinculados con la historia del dogma de la Trinidad.

* * *

Entre todas las obras de Clemente, una de las que mejor ilustran su concepción sobre el tema de los Proctotistas es la sección que abarca los capítulos 10-15 de los *Extractos de Teodo-*

³ *Leitfaden der Dogmengeschichte*, 4^o ed., Halle, 1906, 169.

⁴ *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1956, 71, n. 2.

⁵ *Trinitätstheologie*, 69, n. 5.

⁶ *Théologie du Judéochristianisme*, Desclée, Tournai, 1958, 60. 325. Agreguemos aún que Sagnard, en el breve resumen que da de la doctrina clementina sobre los Proctotistas, coloca su origen en “una antigua tradición judía” (*Extraits de Théodote*, ed. F. SAGNARD, ed. du Cerf, París, 1948, 77, n. 2).

to. La crítica considera generalmente que en los *Extractos* Clemente ha intercalado reflexiones personales entre los trozos heréticos que citaba, y reconoce en esta sección una de esas reflexiones⁷. El texto comienza sin relación aparente con lo anterior:

“Pero ni los pneumáticos e intelectivos, ni los Arcángeles <ni>⁸ los Proctotistas, ni siquiera él mismo (sc. el Unigénito), son sin forma, apariencia, figura, cuerpo. Sino que tiene forma propia y cuerpo en proporción de la preeminencia sobre los pneumáticos todos, como también los Proctotistas en proporción de la preeminencia sobre las esencias que están debajo de ellos. Pues en general lo que se produce, por una parte, no es sin substancia; pero, por otra, no tiene forma y cuerpo semejantes a los cuerpos que están en este mundo. Los de aquí en efecto son machos y hembras y diferente entre sí⁹. Mas allá, por una parte (es⁴á) el Unigénito y propiamente intelectivo, que ha sido dotado de un aspecto propio y de una substancia propia, pura en alto grado y la más soberana, y que goza contiguamente de la Potencia del Padre¹⁰; por otra los Proctotistas, aún cuando sean distintos numéricamente y cada uno de ellos esté delimitado y circunscripto, con todo la semejanza de la cosa (*prágma*) muestra que tienen unidad, igualdad y semejanza. Pues no es dado

⁷ Si bien el color estoico de algunas expresiones, como v.gr. el “cuerpo” de los ángeles y del Unigénito, crea alguna dificultad, concuerdan en afirmar el carácter clementino: O. DIBELIUS, *Studien zur Geschichte der Valentinianer*, en ZNTW, 9(1908), 230-247; 329-340; R. P. CASEY, *The Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria*, London, 1934, 4 ss.; SAGNARD, *Extraits*, 12. En cuanto a Collomp (*Source de Clément*, 34 ss.), ve aquí una serie de notas tomadas por Clemente de una fuente más antigua, y que luego habría usado en la redacción de los *Stromata*, purificándelas de los elementos excesivamente materialistas.

⁸ *Oudé* add. Stählin.

⁹ Collomp (*Source de Clément*, 27) propone leer: “Pues son machos (sc. los seres espirituales de los que está tratando), y los de aquí son hembras y diferentes entre sí”, lo que aumentaría la semejanza con las Pseudo-Clementinas o con el gnosticismo. Cfr. *Exc. Theod.* 27, 5, donde el alma es la *prometida* que se desposa con el Logos. La proposición es de M. Serruys, y ha sido adoptada por Stählin en la edición crítica del Cuerpo de Berlin (IV Bd., 2 T., 2 H., p. LXX), mientras Sagnard conserva la lección antigua (*Extraits*, 79, n. 1).

¹⁰ Texto poco claro dentro de la doctrina de Clemente: siendo el mismo Hijo la *Dynamis* del Padre (Cfr. *Exc. Theod.*, 4, 2; 12, 3, infra, n. 64), deberían ser los Proctotistas los que, ubicados en el grado siguiente, *gozasen contiguamente* de ella por la visión facial.

a uno más y a otro menos entre los siete, ni les falta conseguir algún *progreso*, ya que, desde el principio, obtuvieron de Dios, por el Hijo, la perfección junto a la primera producción”¹¹.

El texto se basa en el principio de que todo lo que *llega a ser* (*tò genētón*) posee forma, substancia, *cuerpo*: por consiguiente también los poseen el Hijo y todo el mundo angélico. Pero deben distinguirse *este mundo* de aquí, de orden sensible, donde reinan la multiplicidad y la división; y el de allá, de orden inteligible, donde imperan la semejanza y la unidad. Las nociones de forma y cuerpo, por consiguiente, son diversas en ambos mundos.

Dentro de este contexto, Clemente explica cómo reina la unidad en el mundo superior, trayendo como consecuencia la pureza de las esencias respectivas. La más pura y soberana de estas esencias es la del Unigénito. Inmediatamente después vienen los siete ángeles, a los que Clemente designa con un término técnico: *oi prōtōktistoi*. Su relación mutua es descrita claramente: por una parte *son numéricamente distintos*, por otra su unidad se manifiesta en la *semejanza de la cosa*^{11a}. La frase siguiente aclara qué entiende el Alejandrino por esta semejanza: poseen el grado supremo del *progreso*, la *prokopē* perfecta, y la han obtenido de Dios *desde el principio* (*ex arjēs*) *por medio del Hijo* (*dià tou Yiou*). Para entender estas expresiones, es necesario recordar el sistema eminentemente jerarquizado con que Clemente representa el mundo celestial: tanto los ángeles como las almas ascienden hacia Dios por grados sucesivos, en los que son *enseñados* por la gnosis: es el *progreso*, en el cual cada grado es *contiguo* (*prosejōs*) al anterior o al siguiente¹². El grado supremo o *progreso*

¹¹ *Exc. Theod.*, 10, 1-4 (SAGNARD, 76 ss.).

^{11a} Sobre la versión de *prágma* por *cosa* cfr. A. ORBE, *Hacia la primera Teología de la Procesión del Verbo*, Analecta Gregoriana, Roma, 1958, 101, n. 3-5; *Strom.* VI, 882, 3 (St. II, 473). Según Orbe la oposición nombre (*ónoma*)-cosa (*prágma*), se encuentra ya en Filón.

¹² *Prosejés* y sus derivados son usados por Clemente para indicar grados que se siguen inmediatamente dentro de un orden jerárquico. Así v.gr. el género *próximo* en lógica (*Strom.* VIII, 6, 18, 6 = St. III, 91, 20). Hay, además, contigüedad entre la *gnosis* y la *verdad* (es decir, entre un hábito y su objeto): *Strom.* I, 20, 98, 3 (St. II, 62, 34), entre lo visto y el que ve, entre el que obra y su instrumento, ideas todas que encuentran su aplicación en las relaciones entre los diversos grados de la jerarquía clementina.

perfecto es el de la contemplación del Hijo, Faz del Padre; grado que es precisamente el que poseen los Protoctistas, como lo afirma en la continuación del pasaje, que además da la razón por la cual los seres espirituales deben tener *cuerpo* y forma: no puede ser *visto* sino lo que tiene *cuerpo*:

“Y por una parte él es llamado *Luz inaccesible*¹³, como Unigénito y Primogénito¹⁴, *las cosas que el ojo no vio ni el oído oyó ni subieron al corazón del hombre*¹⁵, ni hay algo tal ni aún entre los Protoctistas, ni entre los hombres; por otra, ellos *contemplan continuamente la Faz del Padre*¹⁶, y la Faz del Padre es el Hijo, por el cual es conocido el Padre. Ciertamente lo que se ve y lo que es visto no pueden ser sin figura y sin cuerpo; mas ven no con ojo sensible, sino con el que da el Padre, intelectivo”¹⁷.

El primer período del texto parece encaminado a poner de relieve la excelencia del Hijo, que fundará luego el carácter *intelectivo* del ojo con que ven los Protoctistas. A esto parece tender también la cita de I Cor, donde se excluye que el ojo corporal pueda ver la divinidad. Sobre este texto nótese que en San Pablo *las cosas que el ojo no vio*, etc., constituyen *lo que Dios prometió a los que le aman* (es decir el objeto de la bienaventuranza final); y el Apóstol continúa: “Pues a nosotros (lo) reveló Dios por medio del Espíritu; ya que el Espíritu todo lo escruta, hasta las profundidades de Dios”. El que estas *cosas* sean aquí el Hijo, entra dentro de la doctrina general de Clemente sobre la visión, en la que no es el Padre quien es visto, sino el Hijo, *Faz* del Padre. En cuanto al papel atribuido por Pablo al Espíritu, veremos que también tiene su lugar en la teoría de Alejandrino.

Da en seguida un argumento escriturístico para probar que los Protoctistas *ven la Faz del Padre*, aplicándoles el texto de Mt 18, 10. Al respecto conviene citar la continuación del texto,

¹³ I Tim. 6, 16.

¹⁴ Jn 1, 14-18 y Col 1, 15. En *Exc. Theod.* 7, 3 aclara Clemente que el Hijo es Unigénito dentro del *Pleroma* (en relación al Padre), y Primogénito en la creación.

¹⁵ I Cor 2, 9.

¹⁶ Mt 18, 10.

¹⁷ *Exc. Theod.* 10, 5-6 (SAGNARD, 78 ss).

en la que aclara que también un día los fieles poseerán esta visión, cuando alcancen también ellos la *prokopē* perfecta:

“Así pues, cuando el Señor dice: *No despreciéis a uno de estos pequeños; en verdad os digo, sus ángeles contemplan continuamente la Faz del Padre*; tal como el modelo, así serán los elegidos, cuando hayan recibido el *progreso* perfecto; *Bienaventurados los puros de corazón, porque ellos verán a Dios*”¹⁸.

El *ver a Dios* (o, como dijo más arriba, su Rostro), sólo se obtiene en el estado de *progreso perfecto*. Por lo tanto, resulta claro que para Clemente *los ángeles de estos pequeños* son aquí los Proctotistas, los únicos que poseen ahora dicho *progreso*, y a quienes, por lo demás, se está refiriendo en todo el pasaje.

Otro modo de describir el grado de perfección de los *siete* lo brinda el análisis de la constitución *corpórea* de los mismos. Clemente se esfuerza al respecto en mostrar que la noción de forma, figura, cuerpo, debe ser entendida en un plano superior, que él llama *intelectivo*. Más aún, llega en lo que sigue a una noción casi exclusivamente relativa de estas nociones: indican solamente el grado menor de perfección, de espiritualidad. Así el Hijo sólo tiene cuerpo si se lo compara con el Padre, que es más perfecto, pero no si se lo compara con los cuerpos de aquí abajo¹⁹. El argumento da pie para importantes precisiones sobre los Proctotistas:

“Por cierto que el Apóstol conoció cuerpos celestiales, bien formados e intelectivos. Y además, ¿cómo serían enunciados sus diferentes nombres, si no fueran delimitados en cuanto a sus figuras, por la forma y el cuerpo? *Otra es la gloria de los seres celestiales, otra la de los terrestres, otra la de los Angeles, otra la de los Arcángeles*”²⁰. Así como en comparación con los cuerpos de aquí, como ser las estrellas, son incorpóreos y sin forma, así en comparación con el Hijo son cuerpos medidos y sensibles; y así también el Hijo comparado con el Padre...²¹. Así pues, los Proctotistas ven tanto al Hijo como a sí mismos y a los que están

¹⁸ *Exc. Theod.* 11, 1 (SAGNARD, 80). La segunda cita es de Mt 5, 8.

¹⁹ Cfr. SAGNARD, *Extraits*, 15 sq.; 19 ss.

²⁰ I Cor 15, 40.

²¹ Dejamos para más adelante el párrafo de 11, 4, que distrae un tanto del razonamiento principal y merece, además, un análisis separado.

debajo; así como también los Arcángeles a los Protoctistas. En cuanto al Hijo, es el principio que rige la visión del Padre, siendo llamado Faz del Padre. Y por una parte los Angeles son fuego intelectual y espíritus intelectivos, purificados en su esencia; por otra, la luz intelectual es el mayor *progreso* a partir del fuego inteligible perfectamente purificado, *cosas hacia las cuales los Angeles codician mirar*. dice Pedro²²; por fin el Hijo es aún más puro que ésto, *Luz inaccesible, Potencia de Dios*²³; y según el Apóstol, *fuiimos redimidos por una sangre preciosa, intachable, inmaculada*²⁴; a aquél *cuyos vestidos brillaron como la luz y cuyo rostro como el sol*²⁵ no es fácil mirarlo de frente”²⁶.

La corporeidad, entonces, postulada por razones exegéticas, no es sino un modo de describir una gradación, cuya razón última es la esencia de la que cada ser está compuesto. Así los ángeles comunes son fuego de orden intelectual; los Protoctistas constituyen el mayor *progreso*, es decir el grado perfecto de purificación de ese fuego, grado en el que sólo son luz; en cuanto al Hijo, se sitúa en un orden aún superior, más allá y por encima del campo del *progreso*, ya que es la *Luz inaccesible* en la que habita el Padre: se nos decía más arriba que “no hay algo tal ni aún entre los Protoctistas”.

Resulta interesante la aplicación a los Protoctistas del texto de I Petr 1, 12; originalmente lo que los ángeles codician mirar son *las cosas que os fueron anunciadas por los que os evangelizaron*; pero volveremos a encontrar la cita en las *Adumbrationes*, en singular, y aplicada, no ya a los Protoctistas, sino al Espíritu Santo, haciendo concordar en modo diverso el pasaje. Con las *Adumbrationes* también parece relacionarse la cita referente a la sangre del Cordero, que, si puede servir para recalcar la pureza de Cristo, entra, con todo, con cierta dificultad dentro del hilo del argumento. Ahora bien, en el referido comentario a la *I Petri*, Clemente pasa por alto todos los versículos

²² I Petr 1, 12.

²³ I Tim 6, 16 y I Cor 1, 24.

²⁴ I Petr 1, 18.

²⁵ Mt 17, 2.

²⁶ *Exc. Theod.*, 11, 2-3; 12, 1-3 (SAGNARD, 80 ss.).

comprendidos entre 1, 12 y 1, 18, haciendo seguir las dos citas en el mismo orden que tenemos aquí²⁷.

Resumiendo, pues, lo dicho hasta ahora, los Protoctistas poseen el grado supremo de perfección entre los seres producidos por medio del Hijo y que se mueven en el campo del *progreso*, grado que consiste en la visión del Hijo, Faz del Padre. Esto último es probado aplicándoles el texto de Mt 18, 10, y sirve luego para sacar la conclusión de que tanto ellos como el Hijo poseen un *cuerpo* en sentido analógico, formado por una purísima luz el de los Protoctistas, *luz inaccesible* el del Hijo.

Notemos de paso, con Collomp²⁸, que la corporeidad de Dios y su fundamentación exegética en Mt 5, 8 y 18, 10 se encuentran también en las *Pseudoclementinas*, lo que sumado a la presencia de palabras claves como *morfē, sōma, sjēma* en ambos lugares, obliga a admitir la existencia de una fuente común²⁹. Pero en el texto del Homilista faltan rasgos fundamentales en Clemente: su visión jerarquizada de los seres espirituales, en primer lugar: no hay mención de *progresos, órdenes, liturgias, ministerios*. En seguida, la distinción entre el Padre y su Rostro: quien tiene forma, cuerpo, figura y miembros es Dios mismo, no su Unigénito. Por fin, no intervienen los Protoctistas: los ángeles que lo ven son simplemente los ángeles custodios de los

²⁷ *Hypotyposis* frag. 24 (St. III, 204, 7 ss.) = Adumb. I Petr 1, 12.

²⁸ *Source de Clément*, 34 ss.

²⁹ *Hom. Clem. XVII*, 7, 2 ss. (Rehm, 232, 13 ss.): "Mas (el Señor) mandó temer a aquél Dios cuyos ángeles, los de los más pequeños de los creyentes entre nosotros, se encuentran en el cielo, contemplando continuamente la faz del Padre. Pues tiene forma, por (su) primera y única hermosura; y todos los miembros, (aunque) no por el uso. Pues no es por esto que tiene ojos, (a saber) para ver con ellos, ya que mira hacia todos lados, siendo el cuerpo incomparablemente más luminoso que nuestro *espíritu visivo*... Y tiene la forma más hermosa por el hombre, para que los puros de corazón puedan verlo... Pero dirá alguno: Si tiene forma y figura y está en un lugar, ¿cómo el que está en un lugar y es rodeado por él como lo menor, es grande sobre todas las cosas?... Al que dice estas cosas debe decirse en primer lugar: Esto es lo que las Escrituras nos inclinan a sentir y creer acerca de El..." Nótese la insistencia en que la corporeidad debe ser admitida en virtud de la Escritura. Dentro del mismo ambiente podemos citar a Tertuliano: "quis enim negabit deum corpus esse, etsi deus spiritus est? spiritus enim corpus sui generis in sua effigie. sed et si invisibilia illa, quaecumque sunt, habent apud deum et suum corpus et suam formam *per quae soli deo visibilia sunt*..." *Adv. Prax.*, 7 (Evans 95, 30 ss.).

fieles, como en el texto mateano. La visión de Clemente es jerarquizada y, como veremos, trinitaria, y en ella cada uno de estos tres elementos está en armonía con el sistema: no hay, pues, razón alguna para ampliar la mencionada fuente común haciendo que los Protocristianos provengan de ella ³⁰.

* * *

Demos ahora un paso adelante. Hemos encontrado más arriba la afirmación de que *tal como es el modelo, así serán los elegidos*, o, en otras palabras, que los *puros de corazón* cuando *vean a Dios* tendrán el mismo grado de *progreso perfecto* que los Protocristianos que *contemplan continuamente la Faz del Padre* ³¹. Esto es lo que aparece aún con mayor claridad en el *Extracto 27*, también de Clemente, y que generalmente es puesto en relación con la sección que acabamos de analizar. Trata en él del ascenso del alma, y lo encuentra simbolizado en la entrada del Sumo Sacerdote en el Santo de los Santos. Para poder entrar, debía abandonar aquél la placa de oro, que es el cuerpo, *vuelto puro y liviano por la purificación del alma*:

“Y depone este cuerpo —*la lámina*— que se ha vuelto sin peso, *dentro del segundo velo*, en el mundo inteligible, que es el segundo velo general del universo, *cerca del altar de los perfumes*, cerca de los ángeles-liturgos de las oraciones que ascienden. Y desnuda el alma, en la Potencia del *Consciente*, hecha como cuerpo de esa Potencia, sube hacia los Pneumáticos: hecha *lógica* en su ser y *sumosacerdotal*: como que desde aquí está, diría, *animada* directamente por el Logos; según como los Arcángeles se han vuelto sumos sacerdotes de los Angeles, también de aquéllos a su vez los Protocristianos”.

³⁰ Podríamos aún citar diferencias de detalle, como por ejemplo en Clemente no sólo lo que es visto tiene forma, sino también lo que ve (quizás para poder extender el argumento a los Protocristianos); no menciona la ubicación en un lugar, ni los miembros de Dios, etc. Notemos por último que precisamente los rasgos que provienen de la mencionada fuente común son los que chocan con el resto de la doctrina clementina (el Alejandrino niega abiertamente, por ejemplo, que Dios tenga cuerpo. *Strom.* VI, 163, 1), mientras los tres que nombramos en el texto concuerdan plenamente con ella, como resulta de todo este estudio.

³¹ *Exc. Theod.* 11, 1. Cfr. supra p. 41 sq.

“...Ya no es prometida, sino desde aquí se ha vuelto Logos y se hospeda con el Prometido, con los *primeros llamados* y *primeros creados* (*prōtōktistoi*), que son amigos por el amor, hijos por la enseñanza (*didaskalia*) y la obediencia, hermanos por lo común del origen”³².

El conjunto de los Pneumáticos parece abarcar aquí principalmente los Proctoctistas, aunque podría entenderse también de los Arcángeles. El título de *primeros llamados* debe entenderse también de los Proctoctistas: no sólo han sido los primeros seres creados por medio del Hijo, sino también los primeros en ser destinados a la contemplación³³. Gramaticalmente concuerdan también con *Proctoctistas* los títulos de *amigos*, *hijos*, *hermanos*, que por consiguiente se refieren directamente sólo a ellos³⁴; no es, con todo, inverosímil que Clemente quiera insinuar aquí que el alma, una vez llegada al mismo estado, merezca los mismos apelativos: de hecho se los aplica en otros pasajes, especialmente los dos primeros³⁵; en cuanto al de *hermanos*, lo fundamenta aquí en una comunidad de origen, cosa que en otro lugar de los *Extractos* no vacila en extender también a los *elegidos*, que según él provienen todos de la sustancia del Hijo³⁶.

Pero lo fundamental del texto está en que el alma, llegada al término de su ascenso, posee el mismo grado de perfección que

³² *Exc. Theod.* 27, 2-3.5 (SAGNARD 114 ss.).

³³ Todos los hombres son *llamados* —al parecer por el hecho mismo de su creación—, aunque no todos son *elegidos* (Cfr. *Exc. Theod.* 9, 1-3; *Strom.* VII, 6, 5 = St. III, 6, 20; 7, 1 = St. III, 6, 29); los Proctoctistas como modelos son los *llamados primero*, ya que han sido *creados primero*.

³⁴ Sagnard hace que los tres nombres se refieran a la almas también, contradiciendo el texto. Los tres genitivos plurales concuerdan con *tōn prōtoclētōn kai prōtoktistōn*, y no con el alma, que es sujeto.

³⁵ *Strom.* V, 40, 1 (St. 353, 23); *Strom.* VII, 68, 1 (St. 49, 7), citados por Sagnard (*Extraits*, 117, n. 4).

³⁶ *Exc. Theod.* 13, 5 (Sagnard 84). La Iglesia es cuerpo de Cristo “en cuanto los elegidos se han originado de la misma sustancia según su ser de sujetos, y llegarán al mismo fin”. En los *Stromata* el título de *hermanos* parece provenir de una pura condescendencia del Logos, sin mención de origen común: “Nuestro fin... es la restauración, por el Hijo, en la *adopción* (*yiōthesía*) perfecta que glorifica sin cesar al Padre por medio del Sumo Sacerdote, el cual se ha dignado llamarnos sus hermanos” (*Strom.* II, 134, 2 = St. 187, 7). En *Strom.* IV, 42, 4 ss. (St. 267, 13 ss.), es el Salvador quien es llamado hermano nuestro, por haber muerto por nuestro amor.

los Proctotistas. Su estado, por consiguiente, nos ayudará a comprender el de éstos. En el pasaje, está como *animada* por el Logos, es como el *cuerpo* de la Potencia del Consciente (Dios) ³⁷. Es, también, sumo sacerdote, o más bien *sumosacerdotal*, por su unión con el Logos-sumosacerdote ³⁸. Enseguida dirá que el Logos *obra contiguamente* en ella ³⁹. Aparece, por fin, clara la jerarquía del mundo angélico: los Proctotistas son mediadores (sumo sacerdotes) de los Arcángeles, éstos a su vez de los simples ángeles.

Este ascenso del alma es, por otra parte, una doctrina muy común en Clemente. Dos pasajes de los *Stromata* nos familiarizarán especialmente con el vocabulario técnico relacionado con la misma:

“La gnosis, por lo tanto, es veloz para la purgación, y apta para la mutación en lo mejor. Por lo cual lleva también fácilmente hacia lo connatural al alma, divino y santo, y mediante cierta luz particular transporta al hombre por los *progresos* místicos, hasta *restituir* en el lugar *sumo* del *descanso* al puro de corazón, enseñándole a contemplar a Dios cara a cara” ⁴⁰.

Nótese la alusión a Mt 5, 8, que pone en relación con los *Extractos*. El texto insinúa, además, que el *contemplar a Dios* consiste, en realidad en contemplar su rostro ⁴¹. Pero lo fundamental es la descripción de la *gnosis* como fuente de *progreso* hacia Dios, y la conexión con la contemplación de los términos *descanso*, *sumo* (*ákros*), *restitución*, que volveremos a encontrar.

El segundo texto presenta precisiones importantes sobre los grados inferiores del ascenso:

“(La Ley estableció) que el alma que se perfecciona... reciba también un *orden* (*táxis*) mejor dentro del todo, extendiéndose según cada *progreso* hacia el estado de impasibilidad, has-

³⁷ El alma *cuerpo* del Logos, según SAGNARD (*Extraits*, 115, n. 3) es una doctrina muy usada por los Valentinianos (Cfr. *Exc. Theod.* 51, 2), y que remonta por lo menos a Filón.

³⁸ *Arjieratiké* es paralelo de *logiké*: ambos expresan la unión del alma con el Logos.

³⁹ *Exc. Theod.* 27, 6.

⁴⁰ *Strom.* VII, 10, 57, 1 (*St.* III, 41, 29).

⁴¹ Misma doctrina en *Strom.* VI, 12; *Exc. Theod.* 27, 4; Cfr. COLLOMP, *Source de Clément*, 23.

ta que sea establecida en el varón perfecto⁴², el grado de excelencia (*yperojē*) de la *gnosis* y de la *herencia* juntamente. Estos salutíferos períodos se subdividen cada uno según el orden del cambio, sea por *tiempos*, sea por *lugares*, sea por honores, sea por *gnosis*, sea por *herencias*, sea por *liturgias*, hasta la elevada y directa contemplación del Señor”⁴³.

Orden es, según este pasaje, el tecnicismo usado por Clemente para designar cada grado, mientras que el *progreso* es más bien el paso de un grado a otro. También aparece claramente cómo los órdenes inferiores poseen diversas *liturgias*, *tiempos*, *lugares*, términos todos que aluden al culto, diferenciación que es correlativa a la diversidad de *gnosis* y *herencias*. En el grado supremo la *gnosis* y la *herencia* se verifican en forma eminente, y la liturgia se torna indivisible⁴⁴.

* * *

Pasemos ahora a otra obra en la que Clemente depende de tradiciones anteriores⁴⁵: las *Eglogas proféticas*. En ella encontramos varias importantes referencias a los Protocristos.

En primer lugar, y tal como en los *Extractos*, la meta final del ascenso de las almas es el estado de los Protocristos. Pero aquí, además, han de subir los ángeles al *principado arcángelico*,

⁴² Eph 4, 13.

⁴³ *Strom.* VII, 2, 10, 1-2 (*St.* III, 9, 8).

⁴⁴ Cfr. *infra* p. 50 ss.

⁴⁵ Bousset quiso atribuirlos a Panteno, pero sus razones no prueban: la alusión del cap. 56 sólo cita la autoridad de Panteno a favor de un principio exegético, a saber que muchos verbos en la Escritura pueden ser interpretados simultáneamente en pasado y en futuro. Cfr. al respecto J. MUNCK, *Untersuchungen über Klemens von Alexandrien*, en *Forsch z. Kirch. u. Geistesgesch.* 2, Stuttgart 1933; W. BOUSSET, *Schulbetrieb in Alexandria und Rom*, Göttingen, 1915, 155-271. Sabemos, con todo, por Eusebio (*Historia Ecclesiastica*, V, 10, 2; SCHWARTZ, *GCS.*, 450, 18), que Panteno era estoico, lo que hace verosímiles ciertos acercamientos. COLLOMP, *Source de Clément*, 25 sq., 33 ss., ve en esta sección de las *Eglogas* otro grupo de apuntes tomados del “Canon profético”, la hipotética fuente común de Clemente Alejandrino y de las Pseudoclementinas, pero los argumentos que da son débiles: Clemente llama *profetas* a Adán, Noé, Abraham y Moisés, mientras para las Pseudoclementinas Adán es la primera encarnación del *verdadero profeta*. J. DANIELOU, *Judéochristianisme*, 325, se limita con más verosimilitud a suponer que Clemente recoge tradiciones provenientes del primitivo cristianismo palestinese, inspirado a su vez por el judaísmo tardío.

de suerte que todos los seres espirituales, distribuidos en los grados del progreso, participan del mismo movimiento ascendente:

“Y lo de *sobre todo Principio, Principado y Potencia y sobre todo nombre que es nombrado* ⁴⁶, son aquellos de entre los hombres, ángeles, arcángeles, que se han vuelto *perfectos* en la naturaleza de los ángeles, creada primero (*prótóktistos fýsis*). Pues los que de entre los hombres emigran hacia los ángeles, son enseñados mil años por los ángeles. Una vez *restituidos en la perfección*, en seguida son trasladados los educadores al principado arcangélico, y los educados a su vez enseñan a aquellos de entre los hombres que emigran hacia los ángeles. Y luego, de este modo, en los períodos dichos, son *restituidos* en la particular condición angélica del cuerpo” ⁴⁷.

Nótese que el ascenso es también una *enseñanza*. Esta es realizada por los ángeles en los grados inferiores, mientras que en el supremo, como acabamos de ver en los *Extractos*, la dispensa en forma contigua el Logos ⁴⁸. Las almas permanecen un período de mil años bajo la enseñanza de los ángeles, y luego son *restituidas* en la perfección, es decir que pasan al grado supremo. Se trata de una aplicación particular del período de mil años que, según doctrinas judeocristianas debía preceder la consumación definitiva ⁴⁹.

En segundo término, las *Eglogas* desarrollan aún más la idea de que los Proctotistas son modelos del alma: ya no lo son sólo por poseer el término hacia el cual ésta ha de subir, sino que han subido *ellos mismos* alguna vez, mostrando así el camino y dejando un lugar que otros han de ocupar. El pasaje que nos interesa pertenece a una sección en que se comenta el Salmo 19. A propósito del versículo: “Y colocó en el sol su tabernáculo” ⁵⁰, aclara Clemente que el verbo *colocó* puede referirse a lo pasado o a lo futuro. Tomándolo en futuro, se aplica a los cre-

⁴⁶ Eph. 1, 21.

⁴⁷ *Eclóg. Proph.*, 57 (St. III, 153).

⁴⁸ *Exc. Theod.*, 27, 5-6. Cfr. *supra* p. 46.

⁴⁹ Mil años equivalen a un día del Señor (Cfr. Ps 89, 4). De ahí que el período escatológico o “día del Señor” deba durar mil años. Cfr. II Petr 3, 8-10; Apoc 20, 27. Esta concepción se desarrolló especialmente en Asia Menor. Cfr. J. DANIELOU, *Judéochristianisme*, 342-366.

⁵⁰ Ps 19, 6.

yentes: al venir el Señor *restablecerá* en la unidad; reemplazarán en primer lugar a los ángeles que se encuentran alrededor del sol (en el sol mismo está el *ángel principal*)⁵¹; para luego subir nuevamente *según el progreso* y llegar hasta la *primera mansión*. Pero tomándolo en pasado se aplica a los Protocristianos:

“Según lo transcurrido: *colocó* a los Protocristianos, no más para ministrar (*leitourgêin*) a lo definido según la Providencia, sino allá en el *descanso*, y ocupados sólo en la contemplación de Dios; y los que les son más cercanos progresarán al *orden* que ellos abandonaron; y del mismo modo los que están debajo”⁵².

El *orden* que abandonaron los Protocristianos consistía en el servicio de *lo definido*. Parece que esta expresión alude al conjunto de ceremonias y tiempos definidos por Dios para el servicio del Templo⁵³. El Templo celeste tiene también diversos órdenes de ángeles, que cumplen una liturgia definida; pero los Protocristianos han sido ya colocados en el descanso, en el Santo de los Santos de ese Templo, dejando que su lugar anterior sea ocupado algún día por otros. Por otra parte, el término *liturgia* designa en Clemente la operación de una causa que obra en dependencia de otra⁵⁴. Esto también es lo que da a entender la especificación: *según la Providencia*. Lo propio de la Providencia, en efecto, es dispensar las *economías*, en las cuales los ángeles son intermediarios de un movimiento centrífugo, de Dios a las almas⁵⁵. Al abandonar, por consiguiente, la *liturgia*

⁵¹ Se trata del período de mil años que acabamos de mencionar.

⁵² *Eclog. Proph.*, 56 (St. III, 153).

⁵³ Cfr. *Strom.* VII, 35, 3 (St. III, 27, 14 ss.): “Por consiguiente no en un lugar definido (*ōrisménos*), ni en un santuario selecto, ni en algunas fiestas y días señalados, sino toda su vida y en todo lugar honra el gnóstico a Dios...”; *Ibid.*, 5 (27, 25): “Aquél es el que está convencido que Dios está en todas partes, y no piensa que esté encerrado en algunos lugares definidos (*ōrisménoi*)”. Igual acepción en Clemente Romano: “Porque él mandó que las ofrendas y ministerios (*leitourgiai*) se cumplieron no al acaso y sin orden ni concierto, sino en determinados (*ōrisménoi*) tiempos y horas” (I Clem 40, 2).

⁵⁴ En *Strom.* VIII, 9, 33, 1 (St. III, 101, 17), donde trata de las diversas causas, escribe: “Y si la causa (*sinéctica*) es significativa de la operación que se basta a sí misma (*autotelés*), la causa cooperadora (*synergón*) significa el servicio (*hyperesia*) y la liturgia con otra (causa)”. Principio que aplica v.gr. en *Strom.* VI, 17, 157, 4 (St. II, 513, 5), donde los *ángeles liturgos* transmiten la voluntad de Dios a las almas.

⁵⁵ Cfr. *infra* p. 52.

de lo definido, los Protocristianos han dejado de ser instrumentos de Dios en las *dispensaciones*. Esto se aclara, por lo demás, con unos párrafos de los *Stromata*, pertenecientes a una sección de la que ya nos hemos ocupado, y que describe el paso del alma al estado de contemplación:

“Después de esta redención es dado el premio y los honores a los perfectos, habiendo cesado, por una parte, en la purgación, habiendo cesado, por otra, en toda liturgia, aún santa y entre los santos; y luego para los puros de corazón, que se han vuelto contiguos al Señor, está reservada la restitución, en la eterna contemplación. Y son llamados con el apelativo de *dioses*, hechos partícipes de los tronos de los otros dioses, los primeros que han sido constituidos por el Señor”.

“Pues en esto está la perfección del alma gnóstica, habiendo superado toda purificación y liturgia, volverse una con el Señor, en cuanto (le) está contiguamente sujeta”⁵⁶.

Habiendo dejado toda liturgia, las almas se vuelven *synthronoi* de los primeros que han sido constituidos por el Señor en la contemplación, llamados *dioses* (término que alude a la deificación por la contemplación, en la línea de la teología joannea)⁵⁷. Estos últimos no pueden ser sino los Protocristianos.

Notemos aquí que esta concepción del ascenso de los Protocristianos, y de la ausencia de *liturgia* en el grado de perfección⁵⁸, choca con la doctrina de los *Extractos*, especialmente con un párrafo que a su tiempo habíamos omitido:

“Y por una parte cada uno de los Pneumáticos tiene su *potencia* propia y su propia *economía*; por otra, en cuanto los Protocristianos simultáneamente fueron producidos y obtuvieron la perfección, común es su liturgia e indivisible”⁵⁹.

Según las *Eglogas*, por consiguiente, los Protocristianos no fueron creados en el estado de perfección, sino que lo obtuvieron

⁵⁶ *Strom.* VII, 10, 56, 5 (*St.* III, 41, 22); 57, 2 (42, 3). Entre los dos pasajes media el párrafo citado en p. 47.

⁵⁷ Cfr. Jn 10, 34 (Ps 81, 6); I Jn 3, 2.

⁵⁸ Cfr. con todo *Eclog. Proph.*, 57 (ver texto supra, p. 49), donde las almas llegadas a la perfección dispensan aún la enseñanza a las que les siguen.

⁵⁹ *Exc. Theod.* 11, 4 (SAGNARD, 82).

después de haber servido un tiempo de intermediarios a la Providencia en sus dispensaciones. Por el contrario, para los *Extractos* fueron creados perfectos, lo que comporta la compatibilidad del estado de perfección con la liturgia, aunque sólo si ésta guarda la *unidad* que este estado exige⁶⁰. Lo que ambas concepciones tienen de común, y parece ser un postulado indiscutido, es que los Protocristianos han participado o participan como causas subordinadas en las dispensaciones divinas. Los *Extractos* aplican aquí a las mismas el término técnico de *economías*, que en las causas intermedias es correlativo del de liturgia⁶¹: en cuanto obran sujetas a una causa superior, obran aquéllas una *liturgia*; en cuanto su obrar influye sobre el grado siguiente, dispensan una *economía*.

Las *economías*, en efecto, no son otra cosa que las dispensaciones por las cuales Dios confiere *todo bien* en forma de enseñanza a los seres espirituales, haciéndolos así subir por la gnosis los grados del progreso⁶². Pero esta enseñanza es *contigua*, es decir que Dios la confiere por medio del Hijo, éste a su vez por los que le siguen inmediatamente (es decir los Protocristianos), y así sucesivamente⁶³.

Estas dispensaciones las obra cada grado por medio de su potencia operativa (*dynamis*). Así como el Hijo es la *Dynamis* por medio de la cual obra el Padre⁶⁴, del mismo modo cada uno

⁶⁰ Existe un paralelismo entre nuestro lugar y 10, 3: en ambos se cita primero una causa de multiplicidad en los Protocristianos, para afirmar en seguida un factor de unidad, proveniente del hecho de que han obtenido la *perfección* juntamente con la primera producción. 10, 3 habla de unidad y multiplicidad en su constitución misma, mientras nuestro trozo se refiere al orden de la operación: sus potencias y dispensaciones son propias (o sea, numéricamente distintas), pero su obrar es común e indivisible (sin diferencia cualitativa). Sobre esta unidad de la *liturgia* de los Protocristianos, cfr. *Strom.* I, 1, 7, 4 (St. II, 6, 25): "El que planta y el que riega no son sino ministros; son *uno* en lo que toca a su ministerio (*diakonia*)".

⁶¹ Cfr. v.gr. *Strom.* IV, 6, 37, 1 (St. II, 264, 21): "Pues obrarán de acuerdo con las moradas proporcionadas a los premios que fueron juzgados dignos, cooperadores de la inefable economía y liturgia".

⁶² Cfr. *Exc. Theod.* 27, 6; *Strom.* VI, 17, 161, 2 (St. II, 514).

⁶³ *Strom.* VII, 7, 42, 7 (Cfr. infra p. 53); VI, 17, 161, 2 (St. II, 514).

⁶⁴ Por ser Cristo *Dynamis* del Padre, está simultáneamente con El y aquí abajo (*Exc. Theod.* 4, 2; 12, 3; cfr. 10, 3). Véanse más textos en SAGNARD, *Extraits*, 215, donde además se señalan las citas que hace Clemente de I Cor 1, 24, en relación con esta doctrina.

de los Pneumáticos posee su propia potencia para obrar y su propia dispensación (economía) ⁶⁵, que recibe de Dios y de la que hace participar al grado inmediatamente inferior. Las dispensaciones son, por otra parte, propias de la *Providencia* divina, como afirma al decir que “de acuerdo con la misericordia para con nuestra debilidad son obradas las economías de la Providencia” ⁶⁶.

Se trata, como ya hemos dicho, de un movimiento centrífugo, al cual Clemente aplica el nombre de *descenso*:

“Así como (las cosas inanimadas) no obran por sí mismas, sino que tienen una virtudes físicas que cumplen su propia obra por la operación del artífice, así por la ùniversal *providencia* de Dios, por medio de los que son movidos más contiguamente, según el descenso (*hypóbasis*) llega a las cosas parciales la operación (*enérgeia*) eficaz” ⁶⁷.

Hay, por consiguiente, dos movimientos correlativos que recorren los grados de la jerarquía: el *descenso*, fruto de la providencia, en el cual las *dispensaciones* bajan de grado en grado, produciendo en los seres que las reciben la *enseñanza*; y el *ascenso*, fruto de la *gnosis* que esta enseñanza produce, que lleva a estos mismos seres por los grados mencionados, hasta la *restitución* de todos los elegidos en el progreso perfecto.

Los Protoctistas tienen, según las *Eglogas*, su lugar en ambos movimientos; en el ascenso, como hemos visto, pues han sido los primeros en ascender al grado sumo; en el descenso, en cuanto han sido en el pasado intermediarios en las dispensaciones, *ministrando a lo definido según la Providencia*.

⁶⁵ BARBEL, *Christos Angelos*, 200 sq., cita el texto a favor de la diferencia entre los Protoctistas y los demás ángeles. *Tà pneumatiká*, con todo, incluye ciertamente a los Protoctistas, y corresponde al parecer sólo a los ángeles superiores (Arcángeles y Protoctistas), como aparece en 27, 3 (cfr. supra p. 45). A esta conclusión lleva también el paralelismo de este lugar con 10, 3, que anotamos más arriba (n. 60).

⁶⁶ *Strom.* VII, 7, 42, 7 (*St.* III, 32, 10).

⁶⁷ *Strom.* VI, 16, 148, 6 (*St.* II, 508, 18).

LA DOCTRINA DEL NO-YO EN EL BUDISMO ANTIGUO *

Contribución a la Antropología Metafísica Budista

Por I. QUILES, S. I. (San Miguel)

a) *Metafísica y Budismo*. — ¿Puede hablarse de una “metafísica budista”? Hablar de metafísica es, a primera vista, lo más contrario a la actitud y a la doctrina de Buda. Este se preocupó (¿con exclusividad intencionada?) tan sólo de encontrar y difundir un medio práctico de salvación. No sólo eso, sino que fustigó positivamente a los metafísicos y teorizantes religiosos hindúes de su tiempo, y se habría negado a dar respuesta a los problemas metafísicos y expresamente habría declarado que no

* Abreviaciones más usadas de las fuentes que citamos:

- AK *Abhidharmakosha* de Vasubandhu. Traduit et annoté par L. de la Vallée-Poussin, Paris, Geuthner, 5 vols., 1923-1926. Extractos del Cap. IX en nueva versión inglesa de E. Conze, *Buddhist Scriptures*, New York, The Penguin Classics, 1959.
- D *Dhammapada*, Translated by Venerable Bhikkhu Buddhārakkhita. Maha Bodi Soc. Bangalore, 1959.
- DK *Dhamma-kakka-ppavattana Sutta*, S.B.E., Vol. XI.
- DN *Digha-Nikaya, Dialogues of the Buddha*. Translated from Pali by T. W. Rhys Davids, London, S.B.B., Oxford Univ. Press, 3 vols., 1899-1921.
- KV *Kullavagga*. S.B.E., Vols. XVII-XVIII.
- M *Milindapañha*. S.B.E., Vols. XXXV-XXXVI.
- MN *Majjhima-Nikaya, Dialogues of the Buddha*, S.B.B.
- MP *Maha-para-nibbana Sutta*, S.B.E., Vol. X.
- MPS *Mahaprajñāparamitasastra* de Nagarjuna. Traduit par Etienne Lamotte, Louvain, Muséon, 2 vols., 1944, 1949.
- MV *Mahavagga*, S.B.E., Vol. XIII.
- P.T.S. *Pali Text Society*. Translation Series, London, 1909 y sigs.
- S.B.B. *Sacred Books of the Buddhists*, London, Oxford Univ. Press., 1955 y sigs.
- S.B.E. *Sacred Books of the East*. Translated by various Oriental Scholars, Oxford, Clarendon Press, 50 vols., 1879-1910.
- SN *Samyutta-Nikaya, Dialogues of the Buddha*, S.B.B.
- SNP *Sutta-Nipatta*. S.B.E., Vol. X.
- SS *Sabbasava Sutta*. S.B.E., Vol. XI.

podíamos resolverlos ¹. Su doctrina es una moral práctica; trata de enseñar los medios de salvación, es decir, llegar al Nirvana, que consiste en la felicidad del hombre por la liberación del dolor de la existencia humana.

Sin embargo, es fácil advertir que la actitud de Buda envolvía necesariamente una pregunta metafísica: ¿Qué es la existencia humana? ¿Por qué ella es sufrimiento? ¿Cuál es la causa del dolor? Estos interrogantes lo llevaron a una actitud y a unas respuestas que suponían una concepción del hombre y de la vida. En el fondo de la doctrina de Buda, se hallaba este gran interrogante: ¿Cuál es el verdadero “yo”? Buda nos habla del “yo ilusorio”, al cual parece oponer un “yo real”. Nos habla asimismo de la “ignorancia” como el pecado de la existencia humana. Otro abismo de metafísica. No podía él evitar, en el fondo, una actitud metafísica, aunque a veces se negaba a explicitarla o conferirle importancia ².

Los budistas posteriores han mantenido también este carácter ambiguo. Por una parte, los hallamos con frecuencia enemigos de la especulación y reclamando la prioridad absoluta de una moral práctica y de una experiencia no intelectual del Absoluto. Por otra, la historia del Budismo nos presenta una serie de escuelas metafísicas y de obras de elevada especulación teórica.

Los críticos deben también coincidir. Zimmer, por ejemplo,

¹ Son bien conocidos los catorce problemas metafísicos, a los cuales, según Buda, no es posible dar una respuesta definida. Es interesante recordarlos aquí: 1) El yo y el mundo son temporalmente infinitos, 2) finitos, 3) o finitos o infinitos, 4) ni finitos ni infinitos. 5) El mundo es espacialmente infinito, 6) finito, 7) o finito o infinito, 8) ni finito ni infinito. 9) El alma y el cuerpo son lo mismo, 10) son diferentes. 11) Los Tathagatas (Santos) no existirán después de la muerte, 12) existirán, 13) o existirán o no existirán, 14) ni existirán ni no existirán. Por ello, Rhys Davids llama a Buda “agnostic philosopher of India”. Introducción al *Dhamma-kakka-ppavattana Sutta* (Fundación del Reino de la rectitud), p. 145. *Buddhist Suttas*, translated from Pali, 1181, S.B.E., vol. XI. En uno de los tratados de este volumen se hallarían los primeros elementos del agnosticismo budista: el *Sabbasava Sutta*. Ver nn. 9 y 10.

² Entre las cuatro verdades para detener el proceso de la transigración (*samsara*) señala Buda “una noble especie de sabiduría” (noble kind of wisdom). *Maha-para-nibbana Sutta*, 4, n. 2. Y el objetivo de toda la ascesis budista, comprendida en la “vía media” (middle path) es la “sabiduría superior” (higher wisdom). DK, n. 4.

después del capítulo dedicado a la exposición histórico-ética del Budismo, reconoce que debe pasar adelante para dar la interpretación “metafísica” que los mismos budistas han ido construyendo³. Esta es la “sabiduría trascendente”, de que nos hablan los mismos libros budistas. En fin, la antigua tradición budista distingue entre un aspecto popular (*Dhamma*) y un aspecto filosófico profundo (*Abhidhamma*); este último corresponde al conocimiento metafísico⁴.

Trataremos, en el presente estudio, de sintetizar la concepción metafísica budista acerca del hombre. Intentamos dar la visión de conjunto, que hemos recibido. La multiplicidad de teorías y las antítesis inconciliables han dado lugar a las más diversas interpretaciones. En otro estudio compararemos los resultados de la concepción metafísica del hombre con nuestra filosofía insistencial⁵.

Recogemos así el fruto de los estudios realizados últimamente en Oriente, no sólo en la consulta de las fuentes, sino también por el contacto con los actuales estudiosos y dirigentes del Budismo, especialmente en Japón.

La gran compasión de Buda por los hombres no podía menos de fundarse en un esquema interior de lo que es la humanidad. Esa humanidad doliente que él quería salvar. ¿Cuáles son las líneas de fondo acerca del hombre que descubrimos en el pensamiento de Buda y que se han ido perfilando luego entre sus discípulos? Creemos que dichas líneas, que con frecuencia “parecen” moverse en direcciones contradictorias, pue-

³ “Das ist Methaphysik, als höchstes Spiegel des Intellekts”. H. Zimmer, *Philosophie und Religion Indiens*, Rhein-Verlag, Zurich, 1961, p. 435. Suriyabongs, L., nota que la concepción budista del hombre se basa sobre la observación psicológica y fisiológica, sobre la experiencia de sí y sobre la metafísica implícita en la doctrina de Buda. Cfr. *Conception bouddhiste de l'homme*, “Pensée Bouddh.”, 6, n. 10 (1959), 13-16.

⁴ *Dhammapada*. A practical guide to higher living, Maha Bodhi Society, Bangalore, 1959. Preface. Recordemos que el *Dhammapada* es una colección o antología de 423 versos sacados del Canon de los libros budistas en Pali (*Tipitaka*), que ha venido a ser una obra clásica, no sólo por su gran popularidad, sino también por su autoridad, pues resume la quincuagésima del budismo.

⁵ Remitimos especialmente a los lectores a nuestras dos obras: *Más allá del Existencialismo* (Filosofía In-sistencial), Ed. Miracle, Barcelona, 1958. *Tres lecciones de Metafísica In-sistencial*, Ed. Balmes, Barcelona, 1961.

den reducirse a tres afirmaciones: 1) la afirmación de la individualidad; 2) la negación de la individualidad; 3) la reducción de la individualidad al Absoluto. En este trabajo vamos a ocuparnos principalmente de la afirmación más compleja, la segunda: *El dogma budista del no-yo*. Pero antes de entrar en el tema debemos subrayar el énfasis que el budismo coloca en la responsabilidad individual.

b) *La afirmación de la individualidad*. — Pocas filosofías y pocas religiones habrán puesto tanto énfasis en la afirmación de la personalidad individual como Buda lo hizo. Es impresionante la lectura de los textos sagrados que nos refieren las enseñanzas de Buda y del Budismo primitivo, que en este punto mantienen también los budistas contemporáneos. Buda nos enseña que es uno mismo el que tiene que cuidar de sí y el que tiene que salvarse. Si yo no me salvo, no puedo esperar que me salven los demás. El individuo es solo y único responsable de sus acciones. Entre sus últimas enseñanzas, nos repite el “Iluminado”, esta norma esencial:

“Por lo tanto, oh Ananda, sed vosotros lámparas dentro de vosotros mismos. Sed vosotros vuestro refugio. Apartaos vosotros de todo refugio exterior. Mantenéos firmes en la verdad, como una lámpara. Mantenéos firmes en la verdad como un refugio. No busquéis refugio en ningún otro fuera de vosotros mismos”⁶.

La vida de Buda y toda su enseñanza se dirigen a dar a cada uno la total responsabilidad de sus acciones, a no entregarse a ningún maestro, a ninguna doctrina exterior, ni siquiera confiar en las acciones externas. El *Dhammapada* tiene esta afirmación del yo como un leit-motiv. Recojamos alguna cita:

“El yo es el señor del yo; ¿quién otro podría ser el señor?”
Con el yo bien controlado, un hombre encuentra a un señor

⁶ MP, 2, n. 23, S.B.E. XI. Según otras versiones en vez de “lámparas” diría “islas”, lo que es más expresivo.

La traducción castellana es nuestra, así de este como de los demás textos que citamos en castellano, y la hacemos de las ediciones citadas en la nota inicial: *Abreviaciones más usadas*. No creemos necesario reproducir la traducción inglesa, salvo cuando pueda tener interés especial para aclarar el pensamiento.

tal como pocos pueden encontrarlo”⁷. No renunciamos a otra referencia del mismo texto:

“Tú, tú mismo debes censurarte a ti mismo y examinarte a ti mismo... el Señor de uno mismo es ciertamente el salvador de sí mismo. Uno mismo es el refugio de sí mismo. Tú, por lo tanto, controla tu mismo yo, como un mercader una noble mercadería”⁸.

La teoría de la salvación budista difiere justamente de la salvación cristiana porque ésta se basa en el dogma del Salvador, sin el cual el hombre no se puede salvar: “Y en ningún otro hay salvación”⁹ sino en Cristo. Buda nunca invocó otro salvador, ni él mismo se presentó como tal. Para Buda el salvador y el salvado se identifican, cada uno es a la vez el que salva y el que se salva:

“Cuando el hombre obra el mal, él por sí mismo es impuro; cuando el hombre no obra mal, entonces él por sí mismo es puro; la pureza o la impureza las crea el hombre mismo, nada puede hacer que uno haga a otro puro”¹⁰.

Este tipo de afirmación de la personalidad, en el sentido de que cada uno es el único agente de su propia salvación, fue adoptado también por el budismo chino, lo que era explicable dada la tendencia individualista propia de la tradición china. El profesor Hajime Nakamura subraya este hecho:

“Por lo tanto, el hombre que practica, tiene que depender exclusivamente de sí mismo. No debe confiar en el poder de otro, ni siquiera en el poder de Buda. En conexión con esto Hui-hai (530-586), dijo: «Debéis daros cuenta del hecho de que el hombre se salva a sí mismo, y que Buda no puede redimirlo.

⁷ D., 160. Traducimos el *self* inglés (*atma* sánscrito) por *yo*, pues, aunque la traducción literal gramatical es el *sí* reflexivo, en castellano parece expresarse mejor por el *yo*.

⁸ *Ibid.*, 379-380.

⁹ *Hechos de los Apóstoles*, 4, 12.

¹⁰ D., 165. Edmund Hardy, en el cap. 7 de su obra *Der Buddhismus*, nach alteren Pali-Werken (3 Ausgabe, Munster, Aschendorff, 1926), señala esta irreductible diferencia entre Budismo y Cristianismo en el concepto de “salvación” “Beide sind *Antipoden*, und jeder Versuch, da und dort auszugleichen oder zu versöhnen, muss daher notwendig Fehl schlagen” (p. 176). La comparación de la moral cristiana y budista llevaría a los mismos resultados según Hardy muestra a continuación.

Obre cada uno por sí mismo y no descanse en el poder de Buda. Así se establece en el Sutra; por tanto, aquellos que buscan la verdad del Dharma no deben confiar en Buda». Y termina Nakamura con esta observación: «Según esta teoría cada individuo ha de enfrentarse por sí mismo con el Absoluto»¹¹.

Más adelante vuelve a citar otro texto de Hui-hai, no menos significativo:

“Debéis tener presente esto: los seres sensitivos se salvan por sí mismos; Buda no puede salvarlos. ¡Esforzaos! ¡esforzaos! Perfeccionaos vosotros mismos y no dependáis de Buda. En la escritura se dice: el que busca la ley, no la busca en Buda”¹².

En realidad este principio ha desarrollado la necesidad del autocontrol y el sentido de la responsabilidad dentro del Budismo, y sigue siendo un mandamiento típico budista en nuestros días. Es cierto, como sucede con frecuencia en el Budismo, que se encuentran contradicciones teóricas y prácticas, tales como la fe en la salvación por la invocación del nombre de Buda, que se profesa en algunas sectas, como la de la Tierra Pura, y la radical negación del yo y de la individualidad que debemos estudiar a continuación¹³. Pero no por ello es menos cierto que el

¹¹ Nakamura, H., *The Ways of thinking of Eastern Peoples*, National Japanese Commission for Unesco, Tokyo, 1960, p. 249.

¹² *Ibid.*, p. 364.

¹³ Sin duda que la idea de la autosalvación corresponde a las enseñanzas atribuidas a Buda y a la tradición del primitivo Budismo. Pero éste ha admitido después, en no pocas de sus sectas, una interpretación que convierte a Buda o a otros Santos o Dioses Budistas en “Salvadores”, al estilo de Cristo. Tal es, especialmente, la Secta de la Tierra Pura, la más extendida en China y Japón, para la cual la salvación se obtiene por la “invocación” del nombre de Amida (el Buda de la Compasión Infinita). Ver H. de Lubac, *Amida, Aspects du Bouddhisme*, Du Seuil, París, 1955.

El contraste entre las dos actitudes opuestas dentro del Budismo es reconocido por todos los historiadores. E. Conze señala, por una parte, el individualismo acentuado del budismo primitivo. “The Individualistic interpretation of the law of Karma throws each individual on his own resources and seems to deny any solidarity between the different persons as regards the more essential things of life, i.e., as regards merit and demerit... There is no sign that any Buddhist Scripture before 200 B.C. definitely teachers the transfer of merit from one person to another” (*Buddhism*, 3ª ed., Oxford, 1957, p. 148). El Mahayana, en varias de sus sectas, no sólo rompió esta tradición, sino que creó una serie de “Salvadores” (Budás y Bodisattvas) y de “Paraísos”, volviendo al clásico hinduismo. “All the Mahayana did was to replace the heavens of the old Hindu Gods by the

Budismo ha puesto, desde su origen, un énfasis decisivo en el insustituible esfuerzo individual, lo que implica una reafirmación de la individualidad, como la única fuente de nuestra acción, de nuestra responsabilidad y de nuestra perfección.

Otro aspecto de la importancia que atribuye Buda a la propia personalidad es la repetida llamada a la meditación. Perc la meditación no es una oración ante otro, sino una concentración, una autointrospección. El centro del sí mismo, de la propia personalidad. No hace falta que desarrollemos esta idea tan familiar para el budista.

c) *¿Cuál es el verdadero yo?* — Pero, ¿qué es la personalidad?, ¿qué es el hombre en el Budismo?

Recordemos, ante todo, la estructura del hombre, según los budistas. Este se compone de *Skandhas*. Este término sánscrito, (en pali, *Khandha*), significa el “elemento constitutivo, el factor, la substancialidad. Más específicamente, en plural (*Khandas*), los elementos o sustratos de la existencia sensible, es decir, los agregados sensoriales que condicionan la aparición de la vida en cualquier forma”¹⁴. Tal vez la mejor traducción al castellano sea “elemento”, y corresponde al término aristotélico *stoicheion*.

Al analizar los últimos constitutivos del hombre encuentran los budistas los cinco siguientes:

- 1) *Rupa* (figura), cuerpo material organizado por la unión de los cuatro elementos: tierra, agua, fuego y aire.
- 2) *Vedana* (sentimiento), percepción de los sentidos, sensaciones.
- 3) *Saññā* (percepción), equivale a la percepción consciente del entendimiento.
- 4) *Samskhara* (deseo, disposición), se refiere a la voluntad, disposiciones, inclinaciones.

heavens of the Buddhas and Bodisattvas, and to increase the opportunities of the average man by multiplying the Paradises, in which he could be reborn” (*Ibid.*, p. 154).

¹⁴ Davids, Th. W. Rhys, *Pali-English Dictionary*. “Khandha”, The Pali Text Society, London, 1921-1925.

5) *Vijñana* (conciencia, saber), que se identifica con la mente o inteligencia ¹⁵.

La combinación de estos cinco principios básicos del hombre, constituye el individuo humano.

Pero nuestro objetivo es averiguar si, según el Budismo, existe algún principio o conjunto de principios que sea el verdadero centro del hombre, el yo auténtico, llámese el “alma”, “espíritu” o “mente”. Buscamos la “esencia originaria” del hombre, del individuo humano, del yo.

El Budismo ha tenido muy presente este planteo al distinguir entre el “verdadero yo” y el “falso yo”, entre el “yo real” y el “yo ilusorio”. Justamente el problema central del Budismo es el descubrir el “verdadero yo” y superar la “ignorancia” por la que ilusoriamente nos aferramos a un yo irreal.

Por de pronto, ninguno de los elementos que percibimos por la experiencia externa ni todos ellos juntos constituyen nuestro verdadero yo. Este es el fondo de nuestro ser. Aquellos son exteriores, fenoménicos y cambiantes. El grave error es considerarlos como nuestro yo real. Pero tampoco los elementos captados en la experiencia interna son nuestro verdadero yo. Los sentimientos, ideas, la mente, son también realidades fenoménicas que ocultan nuestra verdadera realidad, es decir, nuestro “yo auténtico”, según el Budismo.

Esa realidad es designada en la literatura sánscrita como “alma” (*jiva*), cuando se la contrapone al cuerpo (*prakriti*, material); como “persona”, “yo” (*purusa*, “ego”) por contraposición al yo empírico (*ahamkara*); como realidad última y auténtica del hombre se designa por el término *atma* (sí, mismo, *autós*, self) ¹⁶. Es natural que *atma* se utilice como sinónimo de

¹⁵ Véase Zimmer, *Philosophie und Religion Indiens*, Zurich, 1961, p. 481. De él tomamos la explicación de los *Skandhas*. Ver también, P. Negre, *Budismo*, Labor, Barcelona-Buenos Aires, 1946, p. 98.

¹⁶ El término *Atman*, es universalmente traducido como partícula gramatical reflexiva. Su etimología es muy discutida. Se lo deriva de la raíz *at* que se traduce más generalmente por “respirar”; también por “andar” o “moverse”; también por “comer desde el interior”. La terminación *man* es propia de los sustantivos activos. La forma *atman* es la radical; *atma*, es la forma del nominativo singular. Cfr. Zimmer, *o.c.*, p. 79. En el hinduismo *atman* significa el principio universal de los seres, especialmente

alma, de persona y de yo, tanto por los que admiten su realidad como por los que la niegan. Así los mismos budistas, que niegan la realidad del alma, llaman a esta teoría de la negación del sí “*an-atman*”, en sánscrito, “*an-atta*” en pali.

Lo que aquí nos importa es comprobar que el Budismo ha planteado radicalmente el problema sobre “el verdadero yo”. Este es la última realidad del hombre, su esencia originaria, el verdadero centro personal de cada hombre, que evidentemente no queda bien expresado por los elementos que la experiencia vulgar parece ofrecernos. Es el problema central de la filosofía: ¿qué es el hombre en realidad de verdad?¹⁷.

d) *La negación del yo individual*. — La respuesta paradójica del Budismo, después de encarecer por un lado la necesidad de que uno reafirme su personalidad en sí mismo con independencia de toda otra persona, es precisamente que nuestra personalidad, tal como la concebimos de acuerdo a nuestra experiencia, es decir, como un centro interior individual, origen de nuestra actividad sensitiva, volitiva e intelectual, es una “ilusión”, y que, estrictamente hablando, el “yo individual” que experimentamos no es nuestra verdadera realidad. La doctrina es un desafío a nuestras más profundas experiencias.

He aquí uno de los puntos que habría sido enseñado por

de la vida, es decir, la Esencia Divina, en sí misma; también significa la manifestación de dicha esencia en los individuos (*atma* individual). En el primer sentido es *paramatman*; en el segundo, *jivatman*. Cfr. F. Kastberger, *Léxico de Filosofía Hindú*, Kier, Buenos Aires, 1954.

¹⁷ Recordemos que el planteo es idéntico al budismo, al hinduismo y a la filosofía occidental. Sócrates y Platón lo expresaron con toda nitidez, distinguiendo también entre el yo empírico y el yo real, que trasciende nuestro cuerpo. Al yo real lo llamaron justamente el *autéos*, la “mismidad”, equivalente preciso de *atman*. Para Sócrates, porque el alma era la verdadera realidad hombre, el “conocer a sí mismo” era conocer el alma por contraposición al cuerpo: “así, por el precepto de «conocerse a sí mismo» (*gnónai éautón*) lo que se nos recomienda es conocer nuestra alma” (*Alcibiades I*, 130e).

La *árjè* de Aristóteles, tiene el mismo sentido de principio “primero”, que trasciende de nuestro cuerpo y todas nuestras actividades empíricas, y es el origen primero de ellas, con lo que viene a coincidir con el *atman*. Aristóteles no olvida el término “primero” cuando define el alma: “El alma es el acto primero (*énteléjeia e próté*) del cuerpo físico que tiene la potencia de la vida” (*De anima*, 412 a 27); y más abajo, “aquello por lo que primeramente vivimos, sentimos y pensamos” (141 a 12).

Buda y aceptado, en general, por casi todas las escuelas budistas. El hombre no tiene un alma que sea como el espíritu o el centro permanente de su personalidad. No hay en el hombre un sujeto individual, verdaderamente real. Todo lo que experimentamos como tal es “ilusión”.

La negación del yo, no sólo se viene afirmando con énfasis en sí misma, sino que se la ha considerado como “la doctrina central del Budismo”. Veamos con qué relieve la afirma un moderno expositor:

“No-yo, No-sí, significa el hecho de que ni dentro de los fenómenos corporales o mentales ni fuera de ellos puede hallarse nada que en el último sentido pueda ser considerado como un Yo-entidad que exista por sí misma o Personalidad. Esta es la doctrina central del Budismo, sin cuya inteligencia es igualmente imposible un real conocimiento del Budismo. Es la única verdaderamente específica doctrina budista, con la cual toda la estructura del Budismo se mantiene en pie o se cae”¹⁸.

En verdad, en mi trato con los budistas actuales en Japón una de las impresiones más fuertes que recibí fue la persistencia de los maestros y monjes budistas en la creencia del no-yo y en dedicar el esfuerzo de toda su vida a lograr la “experiencia” de esa doctrina en sí mismos, anulando la natural experiencia de la propia subjetividad.

Este dogma se halla ciertamente en relación con toda la doctrina budista, pero su dificultad y complejidad misma ha hecho que se hayan dado de él, ya desde antiguo, las más variadas y contradictorias explicaciones.

Para abrirnos paso en le enmarañada selva de opiniones sobre la negación del yo individual, y poder apreciar su valor

¹⁸ Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary*, Manual of Buddhist terms and doctrines, Frewin and Co, Colombo, 1950. “Annatta”. El mismo define el término “atta” de esta manera: “Self, Ego, Personality is in Buddhism a mere conventional expression (vohara-vacana) and no designation for anything really existing”. Una total negación de la realidad del yo. Ver también el término “puggala” (individuo, persona, individualidad) y sus sinónimos. Nyanatiloka los considera, como extremo nominalista, sin significación real alguna: “all these, according to Buddhism are mere names not corresponding to anything really existing, and are considered as “mere conventional modes of expression”.

y su sentido debemos distinguir los diversos estratos históricos de la doctrina budista. Esto no es fácil, así por la imprecisión que tienen las ideas y las fórmulas, como porque los antiguos budistas no tuvieron la inquietud histórica y faltan con frecuencia los datos para precisar la fecha y el origen de las doctrinas.

Podemos adoptar los jalones más admitidos por los historiadores del Budismo¹⁹.

- I. *El Budismo primitivo*: Se basa en las enseñanzas personales de Buda, y abarca desde la iluminación de Buda, 530, hasta cien años después de su muerte, 380 a. de C.
- II. *El Budismo del canon hinayana*: Se fijan los dogmas budistas y quedan redactados los Libros Canónicos más antiguos. Desde el 380 hasta el s. I a. de Cristo, en que se puso por escrito el Canon pali.
- III. *El Budismo de las escuelas*:
 - 1) *Budismo Hinayana*: Desde el 380 hasta 100 años d. de J. C. al mismo tiempo que cristalizó el texto del Canon (pali y sánscrito), se desarrollaron diversas escuelas dentro de la corriente hinayana.
 - 2) *Budismo Mahayana*: Desde el año 106 al 300 d. de J. C. la nueva corriente Mahayana va cobrando más vigor, hasta predominar desde el 300 al 500.
- IV. *El Budismo actual*: ¿Cómo interpretan hoy los budistas su tradición?

Vamos a ocuparnos ahora de los períodos I y II, dejando para un próximo estudio el análisis del problema del no-yo en el Budismo de las escuelas y en el Budismo Contemporáneo (III y IV).

I — LAS ENSEÑANZAS PERSONALES DE BUDA

En realidad, no hay pruebas ciertas de que en el primitivo budismo, la negación del yo hubiese sido elevada a la categoría

¹⁹ Véase, por ejemplo, B. L. Suzuki, *Budismo Mahayana*, trad. de Osías Stutman, Fabril Editora, Bs. As., 1961, p. 46-47. Introducimos en la división las variantes que interesan al mejor desarrollo de nuestro tema.

de *dogma* que ha poseído en el resto de la historia del budismo²⁰. Es difícil precisar la época en que los constitutivos de todos los seres, llamados también “tres signos del ser”, comenzaron a formar la trilogía: impermanencia, dolor, no-alma (*Anikka, Dukkha, Anatta*).

Pero, ¿cuáles eran las enseñanzas *personales* de Buda? He aquí un problema sumamente complicado. Como es sabido, no se han conservado ninguna de las palabras textuales del fundador del budismo. No podemos, con absoluta seguridad, recoger una frase que pueda llamarse verdaderamente auténtica. Los libros canónicos, que han recogido la tradición oral, y fueron puestos por escrito varios siglos después de la muerte de Buda, significan ya una elaboración posterior de la doctrina. Sin embargo, es indudable que podemos conocer con certeza algunas de las “enseñanzas fundamentales”. Entre ellas se encuentran, sin duda, las “Cuatro Verdades”, la “Vía Media” y la “Octuple Senda”²¹. Pero, ¿cuál fue la doctrina precisa de Buda acerca del alma? Parece imposible precisarla con exactitud. Por lo mismo, con frecuencia se le atribuye la radical negación del alma, y con frecuencia también se afirma que Buda no quiso negar totalmente la existencia del alma. Al parecer, el fundador del budismo se opuso a la doctrina de los brahmanes de su tiempo acerca de un alma sustancial permanente, que parecía ser concebida en sentido un tanto grosero. Pero ¿negó en realidad que no hubiese alma alguna en el hombre?

a) *El primer sermón.*

Por de pronto, Buda se refirió con frecuencia al alma en el sentido obvio, vulgar: sujeto o realidad espiritual, por contraposición al cuerpo.

Ella es la que se dice “liberada”, la que ya no estará sujeta

²⁰ Frente a los que atribuyen a Buda la negación del alma, L. de la Vallée Pousin afirma: “il est douteux que le Bouddhisme naissant fut une école professant en parfaite conscience et clairté la psychologie sans âme qui est esquissée dans le canon”, *Nirvana*, París, 1925, p. VIII. La misma tesis ha expuesto en *La morale buddhique*, París, 1921, p. 1.

²¹ Davids, Th. W. Rhys, *Buddhist Suttas*, p. XX-XXI, S.B.E. XI.

a nuevas reencarnaciones, sino que entra y posee el Nirvana. Precisamente en el célebre “Primer Sermón” de Benares la conclusión de Buda, después de proclamados los principios esenciales de su doctrina, es la siguiente: “Mi alma está liberada para siempre; éste es mi último nacimiento; no hay en lo sucesivo más nacimiento para mí”²². Sin duda que los oyentes comprendieron claramente que se refería al alma en el sentido en que comúnmente los hombres aluden a ella, es decir, del “yo” o “sí” (self) permanente.

Sin embargo, con mucha frecuencia se apela a este texto fundamental, lo más antiguo tal vez que se conoce del Budismo, como si en él Buda hubiese ya proclamado la negación de toda clase de alma o realidad permanente. Es decir, se encontraría ya en este primer sermón la doctrina de la negación del yo. Rhys Davids, después de citar el texto, dice: “Esto es todo. No hay en él ni una palabra acerca de Dios o del alma, ni una palabra acerca de Buda y del budismo. Todo parece simple, casi ayuno; tan flaco y débil que uno se admira cómo esto pudo haber constituido el fundamento de un sistema tan poderoso en sus resultados históricos”²³. Y en su introducción a la versión del texto paralelo repite el mismo juicio: “Nunca en la historia del mundo un esquema de salvación ha sido llevado tan lejos, con simplicidad tan natural, tan libre de toda acción sobrehumana, tan independiente de ella, y aún tan contrario a la creencia en un alma, a la creencia en Dios y a la esperanza en la vida futura”²⁴.

²² El texto del Primer Sermón, la más antigua enseñanza de Buda, llamado también “La fundación del reino de la rectitud”, se halla en MV, I, 6, 17-29, *Vinaya Texts*, translated from Pali by T. W. Rhys Davids and Herman Oldenberg, 1881, S.B.E., XIII. Según Rhys Davids el texto da una síntesis de las mismas palabras de Buda (Introd., p. 140). El mismo aparece en substancial coincidencia en DK, 2-23; SN, III, 66 y IV, 34; MN, I, 135 y 300.

²³ *Early Buddhism*, p. 53: “That is all. There is not a word about God or the soul, not a word about the Buddha or Buddhism. It seems simple, almost jejune; so thin and weak that one wonders how it can have formed the foundation for a system so mighty in its historical results”.

²⁴ DK, Introd., p. 142: “Never in the history of the world had a scheme of salvation been put forth so simply in its nature, so free from any superhuman agency, so independent of, so even antagonistic to the belief in a soul, the belief in God, and the hope for a future life”.

Y la fuerte afirmación budista de la impermanencia, que ya aparece en este texto, es pronto conectada por Rhys Davids con la doctrina de la no existencia del alma, tanto si se refiere a los dioses, como a los animales y a los hombres. “No hay ser, sino solamente acontecer”²⁵.

Sin embargo, estas afirmaciones de Davids parecen ir demasiado lejos en relación con el texto mismo y con el ambiente en que el sermón debió ser pronunciado. Buda se refería a oyentes con la mentalidad hindú, que el mismo Davids describe poco antes como animismo, politeísmo, monismo y dualismo; en éste se afirmaba el alma por una parte y la materia eterna por otra²⁶. Tratándose de un punto tan esencial de la doctrina de Buda, si éste efectivamente había llegado a la conclusión de que el alma o el yo no existen, y que la creencia en él es la ignorancia radical y el origen del dolor, ¿por qué no se consignaba con claridad en este primer sermón? En la misma forma en que por su teoría de la “vía media” se opuso abiertamente a la ascesis exagerada de su tiempo, podría haberse opuesto a la creencia en el alma, si ésta era para Buda también un error fundamental. La innovación que Buda propone en su primer sermón parece más una innovación ascético-moral, que una innovación metafísica. El sustrato metafísico hindú podía subsistir con la nueva doctrina de la liberación predicada por Buda.

Es curioso observar que en ambas versiones se concluye el sermón haciendo referencia a la verdad absoluta que Buda acaba de predicar dentro de la concepción hindú, que distinguía las categorías de los seres racionales en humanos, demoníacos y divinos. El mundo metafísico hindú parecía seguir adelante:

“Esta rueda [del imperio de la verdad] que no puede hacer

²⁵ *Early Buddhism*, p. 55: “There is no being, there is only becoming”. Agrega como prueba de la mente de Buda que el primer sermón a los cinco convertidos lo dedicó a este tema, lo que revela que le daba importancia fundamental (p. 58). De este primer sermón a los cinco convertidos hablamos más adelante.

²⁶ *Ibid.*, p. 23. También confiesa poco antes: “This hypothesis or the theory of soul was current at that time in India”, p. 19.

volver hacia atrás ningún Samana o Brahman, ni ningún dios, ni ningún Brahma o Mara, ni nadie en el universo...”²⁷.

Este final solemne, tal vez agregado por los discípulos de Buda, muestra sin embargo el ambiente ideológico en que el discurso se pronunció.

Estas consideraciones muestran hasta qué punto es infundado, o por lo menos prematuro, atribuir a Buda en la proclamación de su nueva doctrina la negación del yo, del sí, o del alma. Cuando él se refería a sí mismo, y proclamaba solemnemente ante sus oyentes que “ya no habrá una nueva reencarnación o renacimiento para mí”²⁸; o “éste es mi último nacimiento; por lo tanto yo ya no volveré a renacer”²⁹, el “mi” y el “yo” señalaban a una realidad individual, que no era evidentemente el cuerpo de Buda y todos entendían el “sí” o el “alma”. El suponer que en este punto, “el Señor habla de una persona aquí solamente en orden a adaptarse al uso del pueblo” y que el verdadero sentido de Buda era que cuando él se refería a una persona o al sí lo hacía sólo como una “designación”, es decir, como un nombre sin verdadero significado, interpretación que dio después la escolástica budista³⁰, es evidentemente una elaboración posterior, que no parece se adapte a la realidad histórica del tiempo, de las circunstancias y de la palabra de Buda.

Sin embargo, hay que reconocer que ya en este primer sermón Buda proclamó uno de los principios que, de hecho, sino en estricta lógica, fue uno de los fundamentos principales de la tradición budista para negar la existencia del alma, del sí o de la persona. Es el principio de la impermanencia. “Todo lo que está sujeto a la condición del origen está sujeto a la condición de la cesación”³¹. “Todo lo que tiene un origen, en esto tiene ya la necesidad inherente de llegar también a un fin”³².

²⁷ DK, n. 25.

²⁸ *Ibid.*, n. 23.

²⁹ MV, I, 6, 29.

³⁰ Vasubandhu, *Abhidharmakosha*, IX, 241-242. Síntesis de E. Conze, *Buddhist Scriptures*. A new translation, Penguin, New York, 1959, p. 195.

³¹ MN, I, 6, 29.

³² DK, n. 24. Nótese que la impermanencia y la cesación están ligadas en ambos textos al “ser originado”, lo que dio lugar al principio budista del “origen dependiente”.

Y el principio de la impermanencia está necesariamente unido en el espíritu de Buda a la verdad del dolor. Hasta qué punto del principio de la impermanencia se puede deducir que no existe en el hombre un alma permanente, es un problema de lógica cuya solución depende de la idea que se haya formado del alma. Lo cierto es que el principio de impermanencia de todas las cosas fue afirmado por Buda y que, de hecho, fue una de las causas principales de que el budismo posterior entrara en el camino paradójico de la negación del alma permanente.

Este principio parece haber sido enseñado con tanta fuerza y con tanta radicalidad que se podía aplicar a todos los seres, a toda la realidad, no sólo a los hombres, sino también a los dioses, y, por consiguiente, al alma humana. Tengamos presente que la intuición de la no-permanencia es atribuida a Buda ya cuando salió a dar el primer paseo, como príncipe, por la ciudad, pues entonces recibió el primer choque de la visión de la pobreza, de la enfermedad, de la vejez y de la muerte³³. Esta parece haber sido una idea inspiradora de la enseñanza de Buda. La tradición pone también entre las últimas palabras del Iluminado: “La impermanencia es inherente a todas las cosas compuestas”³⁴. Y después de su muerte, al paso que algunos discípulos lamentaban la pérdida del Santo y se preguntaban cómo había sido posible que El muriese, los otros, más perfectos, que habían comprendido mejor la doctrina del Maestro, se consolaban pensando que siendo, según la enseñanza del Maestro, todas las cosas impermanentes, también la realidad del Maestro (simplemente) tendría que estar sujeta a la ley de la transitoriedad, y, por tanto, nada extraño que tam-

³³ Cfr. *Asvagosha. Buddha-karita*, translated from the Sanskrit by E. B. Cowell, 1894, 3, 26-40, *Buddhist Mahayana Texts*, S.B.E. XII, t. I. El desprecio de Buda por la felicidad mundana surge en estos textos, como de fuente única, del carácter “perecedero”, transitorio y precario de los placeres de la vida. En el capítulo siguiente, en que se narran las “tentaciones” de Buda, éste se defiende, no sólo pensando que todos los placeres temporales son perecederos, sino agrega otro motivo: “porque en sí mismos no son propios de un sabio” (4, 87). Actitud coincidente con la del sabio estoico griego.

³⁴ MP, VI, 10.

bién él hubiese muerto³⁵. En una palabra, en las fuentes mismas del budismo vemos atribuido al fundador el principio de la no-permanencia.

b) *El discurso del no-yo.*

El *Mahavagga*, después del “Primer Sermón”, narra la ordenación de los cinco primeros monjes, y a continuación reproduce otro texto célebre, conocido como el “Sutta del No-yo”³⁶. Muchos han visto en él la positiva proclamación por Buda de la doctrina de la negación del yo (sí, alma).

Rhys Davids, que ya cree ver claramente la doctrina de la negación del alma en el “Primer Sermón”, dice refiriéndose a esta exhortación primera a los monjes: “Buda mismo es presentado en las escrituras como habiendo dedicado a esto [la doctrina de la no-alma, de que no hay ser (being), sino acontecer (becoming)], el primer discurso que dirigió a los primeros convertidos”.³⁷.

El análisis del texto, sin embargo, está lejos de darnos la doctrina de la negación del yo o del alma.

Va recorriendo Buda los cinco skandhas y de cada uno de ellos dice “esto no es el sí”. Tomemos el primer skandha, el cuerpo, como ejemplo de todos:

“El cuerpo (*rūpa*), oh monjes, no es el sí. . .

—¿Qué pensáis, oh monjes, es el cuerpo permanente o perecedero?

—Perecedero, Señor.

—Pero, ¿lo que es perecedero, causa dolor o alegría?

—Causa dolor, Señor.

—Ahora bien, lo que es perecedero, lleno de dolor, sujeto al cambio, ¿puede ser considerado de modo que uno diga: Eso es mío, yo soy eso, eso es mi sí?

—Es imposible, Señor”.

El diálogo se repite en la misma forma acerca de cada uno

³⁵ KV, IX.

³⁶ MV, I, 6, 38-46. También se desarrolla en el Majjhima-Nikaya, 35. En cambio, no se halla en DK, que parece más antiguo.

³⁷ *Early Buddhism*, p. 58.

de los otros componentes del hombre. Y de cada uno de ellos se concluye “eso no es mi sí”.

Evidentemente que ese discurso no tiene la importancia del “Primer Sermón”, el cual contiene la proclamación positiva de la nueva doctrina.

Este es más bien negativo y a nosotros nos parece de una redacción posterior al primero, pues tiene una estructura más escolástica. Pero, en todo caso, nos transmite la idea central de la distinción entre el yo ilusorio y el real, y ha sido un texto venerado por todo el budismo posterior. Por eso merece atención especial. Analicemos sus aspectos más salientes:

1) En primer lugar parece suponer la existencia de un “sí real” al que contrapone el “sí ilusorio”. En consecuencia parece afirmar implícitamente la existencia de los dos “sí” diversos; de ahí la necesidad de que se afirme el sí auténtico, el real y que no nos dejemos llevar por el sí ilusorio. Por tanto lejos de implicar la negación del “sí” del yo o alma, parece suponerla y reafirmarla ³⁸.

2) El criterio para saber lo que es el sí real es “la no-permanencia” la transitoriedad, de la cual se origina el dolor; lo que es transitorio no puede ser el “sí”, no vale la pena, es pura vanidad, no tiene importancia, ni ello, ni sus cualidades (“fuerte o débil, bajo o alto, lejano o próximo”). Así se establece el principio: lo transitorio es dolor, el dolor no es real, luego no es el sí.

3) Por tanto, parece deducirse, que el criterio para dis-

³⁸ Coomaraswamy, observa que justamente en este lugar Buda quiere hacer resaltar la afirmación del alma (atma) que aquél interpreta en el sentido del Atman Universal o del “Sí” Absoluto. *Na me so atta*, “esto no es el sí” no es una negación del “Sí” en la misma manera que tampoco la frase “el cuerpo no es el hombre” de Sócrates (Axiochus, 365) no es una negación del “hombre”. Esta interpretación es posible. Sin embargo, agregamos nosotros, existe una diferencia esencial: porque Sócrates se preocupa claramente de decir que si el hombre no es el cuerpo, el hombre es el alma; pero en cambio esta segunda afirmación positiva no la encontramos en Buda.

Coomaraswamy insiste en su afirmación recordando una cita interesante de B. R. Sutra, III, 2, 22: “Cuando nosotros negamos alguna cosa como irreal, es por referencia a alguna otra cosa como real”. *Hindouisme et Bouddhisme*, Gallimard, París, 1949, p. 93.

cernir el verdadero “sí” será la permanencia, la inmutabilidad, el no devenir, de donde se sigue la felicidad.

4) Pero en el diálogo *no se dice expresamente*, cuál es ese “sí”. Se limita a decir lo que *no es*. Así pues, más que el “sermón del no-yo” como negación del yo, debería llamarse el “sermón de lo que no es el yo”.

5) Sin embargo, la reducción al no-ser de toda la realidad del hombre sujeta a la experiencia, da un sentido pesimista inevitable a la vida humana. En efecto, desliga de “mi realidad” todo el mundo de mi experiencia, desde mi cuerpo hasta mi mente. No sólo dice que “no es mía”, sino que afirma “es no-mía”: “todo este cuerpo, es no-mío, no es yo, no es mi sí”. Más aún, ordena apartarse de todo ello: el sabio “se aparta de la corporidad, se aparta de la sensación y de la representación, de la formación y del conocimiento”. He aquí el fundamento de la abstención budista, de su actitud negativa y pesimista respecto de todo lo terreno, temporal, transitorio.

Y esta “verdad negativa” (el cuerpo, etc., *no es el yo*) es la “sabiduría”, lleva a la liberación, al Nirvana, y “es todo lo que se sabe”:

“Así debe ser considerado por el recto saber según la verdad. Considerando las cosas de este modo, oh monjes, un sabio, noble oyente de la palabra, se cansa de la corporidad, se cansa de la sensación y de la representación, de los samkharas (las formaciones) y de la conciencia. Cuando se cansa de ella, se libera de la pasión; con la ausencia de la pasión alcanza la Liberación; cuando es libre, se da cuenta de que es libre; de que el renacimiento es aniquilado, la santidad cumplida; el deber llenado, y que no hay más retorno a este mundo”³⁹.

Uno esperaba que, después de haberle dicho “lo que no es el sí”, se dijera “lo que es”, para poderlo cuidar. Sis embargo, el sermón es negativo.

Parece una actitud típica budista, que prefiere decir lo que no es y no lo que es. Como queriendo dejar que lo que es se adivine, cubriéndolo de un velo reverencial. Pero esto dio

³⁹ MV, I, 6, 36.

lugar a los discípulos para la negación total de un “sí individual”, considerando a éste como una ilusión, lo que era una de las consecuencias lógicas posibles del texto, ya que aquél, es decir el “sí” no era señalado como elemento de experiencia. En síntesis, el texto —así como la mentalidad del ambiente en que se supone pronunciado— *directamente* sólo señala y excluye lo que no es el yo; *indirectamente* más bien parece suponer que negar la existencia de un “yo permanente”, aunque trascendente, es decir, que está más allá de la experiencia individual de las realidades transitorias, ya que éstas no pueden ser el verdadero yo ⁴⁰.

La tesis de que Buddha supone la existencia de un “yo”, queda claramente confirmada con la historia de los treinta ricos jóvenes, que el mismo libro nos cuenta más adelante.

Estos treinta jóvenes estaban divirtiéndose en un bosque con sus esposas. A uno de ellos, que no era casado, le habían procurado una cortesana. Pero ésta desapareció llevándose objetos de los otros. Cuando éstos la buscaban encontraron a Buda. Le preguntaron si había visto pasar una mujer..

El les contesta:

“Jóvenes, ¿por qué os interesa esta mujer?”...

“¿Qué pensáis vosotros, jóvenes? ¿Qué es más ventajoso para vosotros, dedicaros a buscar la mujer o a buscar vuestro yo?”

“Señor —respondieron— sería más ventajoso para nosotros buscar nuestro yo”.

⁴⁰ Los mismos traductores confiesan que no se trata de una negación del “sí”, sino sólo de hacer notar el carácter perecedero de los componentes empíricos del hombre. “This discourse of the Buddha’s, which is frequently called *Anatta Pakkhana Sutta* (Sutta of the not having the signs of self) shows the perishable nature of the five “Khandas” and that the Khandas are not the self. *But it does not deal with the question, whether the self exists or not, in any other way*”. (El subrayado es nuestro). *Vinaya Texts*, translated from Pali by T. W. Rhys Davids and H. Oldenberg, Vol. I, p. 100, nota, S.B.E. XIII. Nótese que ambos traductores interpretan el budismo en sentido de la total negación del yo, lo que da más objetividad a su exégesis en este pasaje. También es de interés que ellos hacen aquí sinónimos *self* y *soul* (ver Index of Subjects, *Vinaya Texts*, Vol. IV, p. 426). A pesar de ello el mismo Rhys Davids en *Early Buddhism*, p. 58, refiere el pasaje a la doctrina de la no-alma o puro devenir.

Y se sentaron y Buda les predicó su ley y la abrazaron ⁴¹.

El texto no puede ser más explícito para probar que Buda suponía la existencia de un verdadero yo y predicaba su encuentro, por oposición al yo transitorio e irreal.

Pero ¿por qué Buda no aclaró la naturaleza del “verdadero yo” explícitamente? El caso no es único. Algunas antiguas anécdotas, aun cuando sean piadosas leyendas, atribuyen a Buda esta actitud negativa. Así, por ejemplo, el *Sutta del Agricultor*. Este, como Buda le pidiese limosnas, respondió: “Pero yo, oh Samana, aro siembro; y habiendo arado y sembrado, como; tú; pues, ara y siembra; y habiendo arado y sembrado, come”. Buda le replicó: “También, oh Brahman, yo aro y siembro y, habiendo arado y sembrado, como”. Ante esta afirmación el agricultor dijo a Buda: “Pero aunque tú te dices labrador yo no veo tu azada, ni la semilla, ni los bueyes”.

De acuerdo a la intención de Buda uno espera que Buda le conteste: “Yo también cultivo, es decir, cultivo mi alma” que es el sentido de la respuesta. Sin embargo, he aquí la respuesta que da el Excelso: “La fe es la semilla, la sabiduría es mi yugo y mi arado. Puro de cuerpo y de palabra, moderado en el comer, me sirvo de la verdad para segar la mala hierba...

La energía es mi bestia de tiro, que me conduce a la paz (del Nirvana); que va sin volver hacia atrás, adonde ya no hay más dolor.

Esta es mi labranza, que da como fruto la inmortalidad, hecha esta labranza, uno se libra de todo dolor” ⁴².

Tampoco aquí, pues, hay una alusión al alma, que parecería ser o el sujeto o el campo mismo de la labranza o ambos a la vez.

Esta actitud cohibida, poco amiga de respuestas positivas y precisas sobre el alma, nos hace entrar en uno de los problemas de mayor dificultad en la tradición budista, que se repite en los libros canónicos: el de las “cuestiones reservadas”.

⁴¹ MV, I, 6.

⁴² SNP, I, 4; ver también SN, VII, 11.

II. — EL BUDISMO DEL CANON HINAYANA: LAS
“CUESTIONES RESERVADAS”

Es difícil hallar en el budismo primitivo, tal como se refleja en los libros canónicos de la escuela hinayana, los más antiguos que poseemos, una explícita y directa negación de la realidad total del yo o del alma individual y permanente⁴³. Los textos pueden generalmente entenderse de una negación del yo en el sentido moral, de una condenación del individualismo.

Recordemos el caso típico del *Dhammapada*. La doctrina explícita e inconfundible de la negación directa del alma, como realidad individual distinta del cuerpo, se halla posteriormente en los libros no canónicos y en los autores escolásticos. Aparece, sin embargo, en los libros canónicos un aspecto curioso de la tradición, atribuyendo a Buda la actitud agnóstica respecto de las cuestiones metafísicas, y, en particular, respecto de la existencia del alma, poniendo en duda que sea distinta del cuerpo y que sobreviva a éste. Es el célebre problema histórico de las “cuestiones reservadas” por Buda⁴⁴. Según esta tradición, Buda habría enseñado que una serie de cuestiones metafísicas (se enumeran de diez a catorce) no tienen solución posible. En consecuencia, es mejor no tratar de ellas, ya que eso

⁴³ Oldenberg lo reconoce indirectamente al citar el célebre pasaje de las *Preguntas de Milinda*, c. II, notando que lo hace “porque combate, con más detalles y claridad que no lo hacen los textos canónicos, la concepción de un alma sustancial”. *Buda*, p. 264, trad. por R. O. Erba, Kier, Bs. As., 1946.

⁴⁴ El problema de las “cuestiones reservadas” fue suscitado entre los orientalistas europeos principalmente por Oldenberg, quien en su obra, antes citada, publicada en 1881, llamó la atención sobre varios textos muy expresivos a este propósito (p. 275-285). Una ponderada discusión del problema y sus soluciones tradicionales y europeas dejó L. de la Vallée Poussin en su obra *Nirvana*, c. II: *Les “points réservés” et le Bouddhisme “agnostique”*. El mismo autor aclara: “Les points réservés ou questions déclinées, *avyakrtavastu*, sont les questions auxquelles le Bouddha répond en ne répondant pas. Sur les quatre espèces de réponse (réponse catégorique, réponse en distinguant, réponse par contrequestion, réponse par le silence), voir *Abhidharmakosha*, V, 22”. O.C., p. 85-86, nota. Ya se había ocupado en 1908 en el artículo *Agnosticism (Buddhist)* de la *Encyclopedie of Religion and Ethics* de I. Hastings (Edimburg, Klark, 1908 y sigs.), I, 220-225, donde se “inclina” a interpretar el silencio de Buda más bien como una afirmación. En los estudios posteriores ha desarrollado la tesis que señalamos al final de esta exposición.

lleva a una mayor confusión e ignorancia e impide alcanzar la verdadera paz del alma, el Nirvana.

Las semillas más antiguas de este agnosticismo budista, según Rhys Davids⁴⁵, se hallan ya en el *Sabbasava Sutta*. En él Buda enseña que hay que dejar de pensar en todas aquellas cosas que llevan a la ignorancia, a la ilusión, etc., etc. Entre ellas están las siguientes:

“¿He existido en tiempos pasados o no?” . . . ¿Existiré en edades futuras o no? . . .”

“Después de todo, ¿yo existo o no existo? ¿Cómo soy yo? Esto es un ser (refiriéndose al propio ser); ahora bien, ¿de adónde ha venido y adónde irá?”

“En aquel que necesariamente considera esto surge una u otra de las seis nociones absurdas:

“Como algo verdadero y real él alcanza la noción “yo tengo un sí (un alma)”.

. . . “Yo no tengo un sí”.

. . . “Por mi sí, yo tengo conciencia de mi sí”.

. . . “O también tiene la noción “esta mi alma (soul) puede ser percibida, ha experimentado el resultado de buenas o malas acciones cometidas aquí y allí: ahora ésta mi alma es permanente, duradera, eterna, tiene la cualidad inherente de no cambiar nunca, y continuará por siempre y siempre”.

“Esto, hermanos, se llama andar en ilusión, la selva de la ilusión . . .”⁴⁶

Como se ve, hay en este texto una clara condenación de toda actitud tendiente a la afirmación o negación del alma, o a suponerla como permanente o duradera, y aún a afirmar que se percibe o que no se percibe. Todo ello es ilusión. En una palabra, el problema del alma o del yo como una realidad es un problema sin solución y es mejor olvidarlo, porque pensar en él “lleva a la ignorancia, e ilusión”. He aquí una típica “cuestión reservada” por Buda.

Mas todavía cuando se preguntó a Buda directamente acerca de si el alma existía, y si, después de la muerte, todavía

⁴⁵ *Buddhist Suttas*, S.B.E. XIII. Introd. al *Sabbasava Sutta*.

⁴⁶ *Sabbasava Sutta*, n. 9-11.

permanecía, él habría guardado silencio. La tradición budista con frecuencia se refirió a este “silencio del Maestro” y repitió: “El Maestro no ha enseñado nada acerca de esto”.

Se han dado las más diversas hipótesis para interpretar el misterioso silencio de Buda.

a) *Buda guardó silencio para no confundir a sus oyentes.*

Uno de los casos más típicos es el del monje errante Vacchagotta. Este fue en busca de Buda y sentándose a su lado le preguntó: “¿Qué hay de eso, oh Reverendo Gotama: el yo (*atta*) existe?” Buda guardó silencio. El monje entonces volvió a preguntar: “¿Cómo, pues, oh Reverendo Gotama, el yo no existe?” Buda siguió guardando silencio. Entonces el monje errante se levantó de su asiento y se marchó.

Ananda, el discípulo de Buda le preguntó por qué no había contestado al monje. Y Buda aclaró:

“Sí... le hubiese respondido: «El yo existe», eso habría confirmado, oh Ananda, la doctrina de los samanas y de los brahmanes que creen en lo imperecedero; sí, ...yo hubiese respondido: «El yo no existe», eso habría confirmado, oh Ananda, la doctrina de los que creen en el aniquilamiento; sí, ... yo hubiese respondido: «El yo existe», eso ¿me habría servido mucho en hacer nacer en él el conocimiento de que «todas las esencias (*dhamma*) son no-yo»?”; sí, ...le hubiese respondido: «El yo no existe», eso ¿no habría tenido por resultado precipitar al monje errante Vacchagotta de un extravío a otro extravío más grande todavía: «Mi yo existía antes. Y ahora he aquí que no existe más»? ”⁴⁷.

Según Oldenberg, de quien hemos tomado el resumen que acabamos de hacer, el autor del diálogo “está en realidad muy próximo a concluir por la negación del yo”. Casi podría decirse que si no ha querido a sabiendas expresar esta conclusión, de hecho, no obstante, la ha expresado. Si el Buda evita negar la existencia del yo, es únicamente para no herir el espíritu limitado de su oyente”⁴⁸.

⁴⁷ SN, IV, 400. Citado por Oldenberg, o.c., p. 275-276.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 276.

b) *Serían cuestiones inútiles, que no conducen a la salvación (nirvana).*

En otro importante Sutra, el *Majjhima-Nikaya*, a la pregunta del monje Malunkyaputta, quien se maravillaba de que el Maestro dejara sin respuesta una serie de cuestiones, justamente las más importantes y las más profundas, entre las cuales figuraba si Buda seguiría viviendo más allá de la muerte, Buda le contesta:

“¿Te he dicho: Ven, Malunkyaputta, y sé mi discípulo: Quiero enseñarte si el mundo es o no es eterno, si es limitado o infinito, si la fuerza vital es idéntica al cuerpo o es distinta de él, si el perfecto sobrevive o no sobrevive después de la muerte, o si el perfecto después de la muerte sobrevive y no sobrevive al mismo tiempo, o si sobrevive ni no sobrevive?”

“...Tú no me has dicho eso, Señor”.

“Entonces, dice Buda, no me pidas que te explique eso ahora”. Y le pone el célebre ejemplo de un hombre herido por la flecha envenenada, que no quisiera curarse de la flecha antes de saber quién le había herido y por qué lo había herido, etc., etc. Buda dice: Con razón sus parientes no atenderán esas preguntas y se dedicarán simplemente a buscar el médico y curarlo de la herida. Lo mismo sucede en este caso. “Porque el conocimiento de estas cosas no hace hacer ningún progreso en el camino de la santidad, porque eso no sirve a la paz y a la iluminación. Lo que sirve para la paz y para la iluminación, he aquí lo que Buda ha enseñado a los suyos; la verdad sobre el dolor, la verdad sobre el origen del dolor, sobre la supresión del dolor, sobre el camino que lleva a la supresión del dolor”⁴⁹.

Expresamente rehúsa Buda contestar al problema en otros pasajes, por la misma razón. Así en el *Mahali Sutta*, a los discípulos que le preguntan si el alma es igual o distinta del cuerpo, contesta: “Yo no digo ni una cosa ni otra”. Y aclara que los monjes que le siguen, lo hacen por cosas más altas. ¿Cuáles son éstas? Las enseñanzas prácticas, es decir, las normas morales y las “cuatro verdades”⁵⁰.

⁴⁹ MN, I, 426. *Dialogues of the Buddha*, S.B.B. Utilizamos la versión de Oldenberg, o.c., p. 278.

⁵⁰ DN, I, 150-157. *Dialogues of the Buddha*, S.B.B.

En otras ocasiones más explícitamente habría respondido que eran cuestiones sin provecho. Le propusieron las clásicas preguntas sobre la eternidad del mundo, sobre el alma y sobre la inmortalidad. A todas contestó: “También esto es un tema sobre el cual yo no he expresado ninguna opinión”. ¿Por qué? “Esta cuestión no está dirigida a ningún provecho; no está relacionada con la Norma”, es decir, con la ley que yo he enseñado (*dharma*). Y Buda repite como expresión de su ley las “cuatro verdades”⁵¹.

Insistiendo en que no son problemas conducentes al Nirvana, se aclara todavía con más profusión de términos:

“Porque, hermano, esto no conduce al bien, ni a la verdadera doctrina, ni a la paz, ni a la intuición interior (*insight*), ni a la iluminación, ni al Nirvana. Por tanto, esto no ha sido revelado por el Excelso”⁵².

c) *Serían cuestiones insondables: agnosticismo.*

Otra explicación del silencio de Buda sería que se trata de un problema que trasciende nuestro limitado conocimiento. Nos da esta razón la monja Khena, la cual preguntaba también por qué Buda no había revelado estas cosas, especialmente si el Perfecto existe más allá de la muerte, contestó: Porque éste es un problema inmenso como un océano, en el cual no podemos saber nada, ni que exista ni que no exista, ni que a la vez exista y no exista, ni que exista ni no exista, etc.: “Es profundo, inconmensurable, insondable como el gran océano. Que el Perfecto exista más allá de la muerte, eso no es exacto; que el Perfecto no exista más allá de la muerte eso tampoco es exacto; que el Perfecto a la vez exista y no exista más allá de la muerte, eso tampoco es exacto, que el Perfecto ni exista ni no exista más allá de la muerte eso tampoco es exacto”⁵³.

⁵¹ DN, I, 187-189. Véase también SN, II, 222.

⁵² DN, III, 136-138. En SN, V, 437, la respuesta es parecida. Se agrega la “comparación de un puñado de hojas”: Buda compara con estas pocas hojas el número de verdades que él ha enseñado a sus discípulos, y con las de todo el bosque las que no ha enseñado, porque enseñarlo todo “no sirve para la iluminación ni para el Nirvana”. El ha enseñado tan sólo las “cuatro verdades” porque son útiles para aquel fin.

⁵³ SN, IV, 374-379. Diálogo de la monja Khena con el rey Pasenadi.

Por eso tal vez este misterioso silencio de Buda ha sido frecuentemente interpretado en el sentido de que la discusión sobre estos temas es “inútil” y “vana”, porque no conduce de suyo a la perfección.

Nótese la expresión radical de la afirmación de la monja Khena, pues afirma que el problema es como el “océano insondable” en el cual no podemos conocer nada. A este espíritu se ha reducido con frecuencia el silencio de Buda. Así, por ejemplo, Kleith sostiene que Buda fue en realidad un agnóstico, y que por lo mismo permitió que cada uno pensase como quisiese acerca de los problemas metafísicos.

“Es perfectamente legítimo creer que Buda fue un agnóstico, y que, después de estudiar los diversos sistemas de su tiempo, no llegó a ninguna convicción fundada o sin dudar, sobre este punto. A juzgar por la indigencia filosófica que parece esencial en el sistema de Buda, esta explicación parece ser la mejor”⁵⁴.

La explicación del agnosticismo en ciertos sectores de la tradición budista sería entonces fácil, a consecuencia de la actitud del fundador. Pero ¿cómo podía Buda tener conciencia de su imposibilidad de resolver los problemas centrales del hombre y llamarse a sí mismo el “Iluminado”? He aquí el problema que esta interpretación no puede afrontar.

Nagarjuna resuelve, en definitiva, el problema de esta manera: “estas cuestiones son vanas, y por esto Buda no las ha contestado”⁵⁵.

Citado por Oldenberg, *o.c.*, p. 281-282, quien observa aquí un cierto progreso o desvío respecto de la conversación de Buda con Malunkyaputta. El motivo del silencio es que la cuestión de la supervivencia del Perfecto es un misterio que nos desborda: “¿Pero —pregunta Oldenberg— dar semejante motivo, no es por eso mismo responder por un sí?”. La Vallée Poussin aduce también este texto importante (*Nirvana*, p. 113) y saca de él una conclusión más precisa: Buda condenaba tanto a los que creen librarse de una existencia entrando en otra existencia, como a los que esperan librarse de la existencia por la aniquilación. Conclusión que deberemos aclarar más adelante.

⁵⁴ Keith, M. A. B., *Buddhist Philosophy*, In India and Ceylon, Oxford Clarendon Press, 1923, p. 63.

⁵⁵ *Mahaprajñāparamitasāstra (Traité de la grande vertu de la sagesse)*, trad. par E. Lamotte, Louvain, 1955, 1. Hiriyana rechaza asimismo

Pero Nagarjuna no parece admitir el agnosticismo. Antes bien supone que Buda conoce la respuesta apropiada a estas cuestiones, como a todas las demás cuestiones posibles. Justamente en este pasaje acaba de afirmar la omnisciencia de Buda. Buda lo sabe todo. “El omnisciente existe realmente...”. La ciencia de Buda es “inmensa, incalculable, infinita”⁵⁶. En consecuencia, la razón que da Nagarjuna del silencio de Buda sobre las catorce cuestiones difíciles, no es que las ignorara, sino la inutilidad y vanidad de dichas cuestiones.

d) *El silencio como respuesta negativa.*

Por su parte Vasubandhu interpreta el silencio de Buda como si fuera una negación del principio vital: justamente porque la pregunta sobre la existencia del alma o sobre la diferencia del alma respecto del cuerpo se basaba en un falso supuesto, es decir, en la hipótesis de que existe un principio vital en sí mismo distinto del cuerpo (cosa que es falsa para Vasubandhu).

Buda no quiso, por tal motivo contestar a dicha pregunta. Era como preguntar por algo que de suyo es absurdo, imposible que exista:

“Si Buda, al hablar de persona” (*pudgala*) entiende solamente designar los elementos (*skandhas*), los cuales, reunidos, componen una pseudo individualidad, ¿por qué no ha contestado que el principio vital (*jiva*) es el cuerpo mismo”?

“Porque Buda ha tenido en cuenta la intención del hombre que le preguntaba. Este piensa que existe un principio vital, cosa en sí, y pregunta si este supuesto principio es el cuerpo. Ahora bien, este principio no existe en absoluto: Buda no pudo en consecuencia responder a la pregunta, de la misma manera que no puede decirse si los pelos de la tortuga son duros o blandos”⁵⁷.

que Buda no contestara por ignorancia, pues de lo contrario “no se hubiera tenido por Buda (Iluminado)”. Quiso encauzar la preocupación de sus discípulos por la *práctica* de la virtud. *Outlines of Indian Philosophy*, London, 1958, p. 137-138.

⁵⁶ *Ibid.*, 146.

⁵⁷ AK, c. IX. El diálogo se desarrolla con los “pudgalistas” o partidarios de la persona, de los que nos ocuparemos al tratar de las “escuelas”.

Y Vasubandhu cita al respecto el pasaje del rey Milinda, quien a la pregunta de Nagasena acerca de si los árboles mango que estaban en el palacio real daban frutos dulces o amargos el rey respondió: puesto que estos árboles no existen en el palacio ¿cómo puedo yo decirte si sus frutos son dulces o amargos? A lo cual Nagasena replicó: “El principio vital tampoco existe. ¿Cómo puedo yo decir si es idéntico al cuerpo o si es diferente del mismo?”⁵⁸.

e) *El silencio como afirmación de una realidad intermedia o inefable.*

Pero tal vez, la razón más profunda y decisiva por la cual Buda, o al menos el budismo canónico más antiguo, mantuvo tan decididamente la actitud reservada ante los problemas metafísicos y, en particular, ante el problema del alma, era porque tanto la afirmación como la negación de la existencia del alma implicaban para ellos dificultades insolubles. Hasta cierto punto la respuesta de la monja Khena podría interpretarse en este sentido. Esta explicación parece evidente, por lo menos en la respuesta que Buda dio a Ananda acerca de su silencio ante el monje Vachagotta, citada más arriba, explicación que Vasubandhu hace también propia. Ya en otro sutra, citado por Vasubandhu, se atribuye a Buda la condenación de las dos tesis: “mantener que existe el atman real y permanente es una vista falsa. Mantener que él no existe es una vista falsa”. Por eso concluye el mismo Vasubandhu, repitiendo las palabras de Buda: “Aquellos oh Ananda, que afirman el yo caen en el extremo (herejía) de su continuación eterna; aquellos que lo niegan, caen en el extremo de creer en su eventual aniquilamiento”⁵⁹.

En otra oportunidad insiste Buda en la necesidad de “abstenerse” de las dos opiniones extremas, no porque “teóricamente” sean una u otra o ambas falsas —lo que no decide—, sino porque una y otra son “incompatibles con la santidad”. El

⁵⁸ M, XIV, 10.

⁵⁹ AK, c. IX. Trad. de E. Conze, *Buddhist Scriptures*, p. 196.

adherir a uno u otro de los extremos es “ignorancia”, y con esta “ignorancia” comienza la “cadena de la causación”, que ata al hombre a la vida dolorosa del samsara. Esta doctrina de la “cadena de la causación” —que es estrictamente ascética— es la “Doctrina Media” (*Middle Doctrine*) que el “Perfecto” ha mostrado. Aquí se apunta, junto con la recusación de las cuestiones por “inútiles y estorbos” de la santidad, la idea persistente de una “solución media” que evite los dos extremos. Pero la “solución media teórica” se deja siempre en la penumbra y sólo se da la “doctrina práctica”, la “vía media”. El texto merece citarse íntegro:

“Verdaderamente, si uno mantiene la opinión de que el alma (en este caso el texto utiliza el término *jiva*, que significa “principio vital”) es idéntica con el cuerpo, en tal caso es imposible una vida santa; o si uno mantiene la opinión de que el alma (*jiva*) es algo del todo diferente del cuerpo, también en este caso es imposible una vida santa. Ambos extremos el Perfecto los ha evitado y ha mostrado la doctrina media que dice: De la ignorancia dependen las formaciones del karma, etc. (sigue la enumeración de la «cadena de la salvación»”⁶⁰.

Zimmer nota que la “vía media”, no sólo se contrapone a los dos extremos prácticos de la vida mundana o de la ascésis exagerada, sino también a los otros dos extremos teóricos: el escepticismo que niega la posibilidad del conocimiento trascendente, y el metafísico que afirma una doctrina determinada. Pero esta actitud de “abstención”, tiene como objeto llegar a una “vivencia” trascendental⁶¹.

f) *Los intérpretes europeos.*

Los europeos han dado también sobre este difícil problema soluciones muy diversas. Hemos visto anteriormente que Oldenberg se inclina a interpretar la actitud reservada atribuida a Buda como si efectivamente Buda negase la realidad del alma

⁶⁰ SN, XII, 35.

⁶¹ “Der Buddhismus vermeidet die Sackgassen nach beiden Richtungen und führt den Menschen zu einer Haltung, durch die er von selbst zur transzendenten Erfahrung kommt”, o.c., p. 420.

y no se atreviese a hablar claramente a los oyentes, por temor de que no entendiesen su lenguaje ⁶².

Más radical todavía es Rhys Davids, quien fundándose en la interpretación basada en *Majjhima*, escribe: “No conduce a nada; más bien excita los ánimos”. Y aclara nuestro intérprete:

“No discutamos cosas sobre las cuales no tenemos buena evidencia... ya sean ellas acertadas o equivocadas, ambas proposiciones me parecen a mí perfectamente inteligibles”. Y agrega: “Gotama dijo esto y sólo esto y no hay que buscar detrás de las palabras los dulces bocados metafísicos tan agradables a muchos” ⁶³.

Este autor da por supuesto que, según Buda, no hay nada más después de esta vida; no existe un alma distinta de los componentes empíricos del hombre y que, por consiguiente, después de la muerte nada permanece. Y todas las demás descripciones que se hacen del Nirvana en la tradición budista, en prosa y en verso, son sólo “nombres cariñosos”, “epítetos poéticos”, que tratan de significar una positiva salvación o estado de felicidad que no existe fuera de este mundo.

Naturalmente la interpretación negativa de los distinguidos traductores e intérpretes del budismo está sujeta a muchas contradicciones:

¿Cómo es posible que el problema fundamental para comprender “mi decisión budista” no interese?

⁶² “¿Por qué presentar a los débiles la verdad en todo su rigor y decirles que por premio de su victoria el liberado no tiene sino la nada? Sin duda no se podía substituir a la verdad la mentira; pero era permitido echar un velo saludable sobre la imagen de la verdad, cuya visita amenaza perder a los espíritus no preparados. ¿Qué mal había en eso?”, *Buda*, 277. Sin embargo parece mitigar esta interpretación al comentar el texto de la monja Khena, según hemos apuntado antes.

⁶³ *Early Buddhism*, p. 72. La misma opinión ha sostenido en *Pali-English Dictionary*, “Nibbana”. Ya abrió el camino entre los orientalistas europeos Robert Caesar Childers en su clásico *A Dictionary of the Pali Language*, London, Trübner, 1875. Conocida es la interpretación nihilista de otro autorizado orientalista, Theodor Stcherbatsky, especialmente en *The central conception of Buddhism and the meaning of the word: “Dharma”*, London, Royal Asiatic Soc., 1923; *The conception of Buddhist Nirvana*, Leningrad, Publishing Office of the Academy of Sciences of the USSR, 1927.

Y si ese problema fundamental no pudiera ser resuelto ¿cómo podría yo tomar “mi decisión budista”?

¿Cómo es posible interpretar fuera de su sentido obvio las descripciones positivas tan abundantes del estado del Nirvana después de la muerte, que parecen suponer una supervivencia del alma? El mismo Rhys Davids cita aquí veintiocho descripciones sacadas de los textos que nos pintan el Nirvana como un “estado positivo” del hombre después de la muerte. ¿Cómo es posible negar el valor obvio de todos estos textos?

Rhys Davids llama a esta concepción radical negativa “exhuberante optimismo de los budistas primitivos”, pero es difícil comprender qué clase de optimismo sea éste dentro de un destino nihilista, es decir, que termina la vida con la aniquilación total del hombre. Porque Rhys Davids, rechaza el Nirvana “como un estado que debe ser alcanzado después de la muerte”⁶⁴.

Estas consideraciones muestran la intrínseca dificultad de admitir la interpretación simplemente agnóstica y, más aún, la de suponer que Buda, por una parte negase la realidad del alma, y por otra prometiese un estado positivo de felicidad después de la muerte.

Posteriormente, a propósito de su estudio sobre el Nirvana, La Vallée-Pousin se ha ocupado detenidamente del problema de las “cuestiones reservadas”. Llega a una conclusión diversa de las que acabamos de estudiar. Para él el agnosticismo y el nihilismo no pueden en manera alguna deducirse del silencio de Buda sobre las cuestiones metafísicas. Ha sido una interpretación posterior de los libros canónicos, acentuada por la escolástica budista, y más todavía por algunos intérpretes europeos.

“Nosotros no creemos que si Buda rehúsa explicar su propio pensamiento sobre el principio vital y sobre el santo liberado, sea porque el principio vital no existe o porque el santo en su vida es parecido a un carro sin personalidad, sin unidad. No creeremos tampoco que Buda, que ha enseñado la responsabilidad, el acto y el fruto, niegue la existencia del individuo

⁶⁴ *Ibid.*, p. 73.

que obra y que come el fruto de sus actos; o que, si él condena la doctrina de la permanencia y de la no-existencia, es porque niega la existencia y la no-existencia, porque ha edificado una teoría del devenir. El budismo de Buda o el budismo precanónico o primitivo, es extraño al budismo que aparece en los textos nihilistas del canon y mucho más de la escolástica postcanónica”⁶⁵.

Nuestro autor cree que los textos nihilistas se han introducido en el canon posteriormente y que el primitivo budismo está reflejado por los textos más antiguos en los cuales, si por un lado se rechaza la curiosidad por las cuestiones metafísicas, no es precisamente por negar la realidad de la existencia del alma y de la otra vida, sino por un interés principalmente moral. Junto a los textos de las cuestiones reservadas, nuestro autor cita los que se refieren a la condenación de la creencia en la aniquilación, y aquellos que en alguna manera suponen la existencia de una realidad permanente como es el “Sermón del portador del fardo”⁶⁶.

Sin duda que esta tesis tiene serias dificultades, aunque se apoya también en buenos fundamentos. El fundamento radica en que los textos más antiguos no son precisamente los que afirman con claridad la negación del yo, ni presentan la actitud “reservada”. En segundo lugar es un hecho admitido por todos los historiadores que hubo una “corrupción” de la doctrina de Buda y de sus primeros discípulos, lo que confirma y explica la oposición o discrepancia de la tradición posterior con la primitiva⁶⁷.

⁶⁵ *Nirvana*, p. 115-116. Con una formulación más definida todavía de esta tesis abre el mismo La Vallée Poussin su obra *La Morale Bouddhique*, Desclée de Brouwer, París, 1927, p. 1. En una obra posterior mantiene y amplía su tesis central del Nirvana: *Le Dogme et la Philosophie du Bouddhisme*, París, Beauchesne, 1930.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 116.

⁶⁷ Para comprender mejor esta posibilidad de corrupción de la doctrina primitiva, hay que tener presente que los sutras más antiguos, los *Sutta-Pitakas* no fueron redactados sino en los dos siglos posteriores al rey Asoka (—236), es decir, tres o cuatro siglos después de la muerte de Buda. Lo mismo se diga de la segunda parte del Tripitaka, el *Vinaya-Pitaka*. La tercera parte, el *Abhidhamma*, es todavía posterior, y no se terminó hasta el segundo siglo, después de J.C. (véase por ejemplo, M. A.

Pero también resulta difícil, por otra parte, admitir que la tradición budista posterior se haya apartado de la doctrina de Buda en problemas centrales, como los del alma y del nirvana.

CONCLUSIONES

Hemos recogido los textos y las opiniones que más nos han llamado la atención sobre el difícil problema del “silencio de Buda”. No hemos pretendido dar una lista completa, pero los reunidos creemos que son suficientes para darnos un panorama objetivo del estado de la cuestión. Debemos confesar que en un principio la autoridad de los orientalistas europeos nos dio la impresión, no ya de agnosticismo, sino de una respuesta negativa por parte de Buda, implícita en el silencio que se le atribuyó. La tradición del Budismo Pali y luego de los comentadores acentuaba la “negación del yo”, de modo que no podía menos de parecernos ella un eco fiel de la doctrina de Buda.

Sin embargo, al leer directamente los textos más antiguos, buscamos primero inútilmente una explícita negación del yo o una actitud agnóstica. Confesamos que esto nos decepcionó. En el “Primer Sermón” Buda parece mantenerse en el ambiente de su tiempo y sólo insiste sobre su “vía media”, y su doctrina del dolor y del Nirvana. Nos inclinamos pues a creer, que tanto la actitud agnóstica, como la negativa, han crecido posteriormente. Sin duda que el Fundador dejó la semilla: la doctrina de la impermanencia.

Terminemos concretando nuestras impresiones:

a) En primer lugar, el planteo “agudizado” de las “cuestiones reservadas” en el sentido de excluir toda opinión me-

B. Keith, *Buddhist Philosophy*, p. 18 y sigs.). Beiyu Watanaba, admite que hubo corrupción en la doctrina del Maestro, introducida por los discípulos, aunque se refiere ante todo a la modificación hecha por la escuela Hinayana, *Thoughts, literature and monasteries in earlier Buddhism*, Tokyo, Minshukaihonbu, 1948. La tesis de la corrupción doctrinal la formula C. N. S. Ward en los siguientes términos: “We have the testimony of the books themselves and of Buddhist historians, to the fact that *the oral tradition became quickly corrupted* and that councils had to be called from time to time to decide what indeed was the primitive tradition”. (El subrayado es nuestro). *Buddhism*, London, The Epworth Press, 2 vols., 1947, 1952, I, p. 22.

tafísica, parece posterior al budismo primitivo; no pudo ser agnóstico Buda, que se creía el “Iluminado”⁶⁸.

b) Buda acentuó seguramente la práctica de la moral, dejando en segundo plano la especulación metafísica. De aquí pudo surgir posteriormente el agnosticismo metafísico; pero éste resulta prematuro en tiempo de Buda y del budismo primitivo.

c) Buda y los primeros budistas, dieron más bien “por supesta” la doctrina hindú sobre el alma, el Karma y la Transmigración. Pero purificaron las interpretaciones groseras del hinduismo de su tiempo acerca del alma, y esto los llevó a una cierta “actitud reservada” al hablar sobre la naturaleza del alma misma. De aquí pudo surgir la total reserva posterior que llegó hasta el agnosticismo metafísico en ciertos textos del Canon y del budismo escolástico.

d) No parece coincidir con la sinceridad de Buda una doctrina esotérica o ambigua en puntos de tanta importancia. Por tanto, no es posible suponer que él habló dando un sentido a las palabras que los oyentes no comprendieron y que él intencionadamente los dejó en su ignorancia. Por lo mismo, no es posible aceptar las interpretaciones de Oldenberg o de Rhys Davids en este punto, aunque coincidan con la que ya dieron los escolásticos budistas como Nagarjuna y Vasubandhu. Este, contesta a los que invocan las palabras de Buda en favor de la existencia de la persona:

“El Señor habla aquí de «personas» sólo con el fin de conformarse con el uso del mundo. De hecho esta llamada personalidad no es otra cosa que una serie consecutiva de acontecimientos momentáneos impersonales, todos los cuales están ligados al sufrimiento”⁶⁹.

Es evidente que esta interpretación, por un lado, no favo-

⁶⁸ Así, además de los ya citados, S. Radhakrishnan: “Opinamos sin embargo que tal concepción negativa no fue ingenjada por Buda mismo, sino que es una interpretación de su silencio elaborada por sus primeros discípulos”. *Indian Philosophy*, citado por P. Negre, *Budismo*, p. 63. También excluye el agnosticismo M. Hiriyana, *Outlines of Indian Philosophy*, p. 137-138: “Early Buddhism was dualistic [soul or self and material environment] and realistic”, aunque no en el sentido ordinario de los términos.

⁶⁹ AK, c. IX, trad. de E. Conze, o.c., p. 197.

rece la sinceridad de la predicación en Buda, y, por otro, la teoría de la personalidad, como un simple devenir, parece una elaboración refinada que lleva el sello de un trabajo intelectual posterior al tiempo de Buda y del primitivo budismo.

En síntesis, el problema de las “cuestiones reservadas”, tal como se plantea en los textos canónicos, parece más bien una exageración de la actitud, en general reservada, de Buda, la cual, sin embargo, no habría tenido el sentido agnóstico que parece revestir en los textos posteriores. *En todo caso, no puede ser ella un argumento decisivo para mostrar que Buda o el budismo primitivo ya enseñaron abiertamente la doctrina del no-yo y de la no supervivencia del santo en el nirvana.*

Sin embargo, es necesario reconocer que entre las escuelas budistas ya en el siglo III a. J. C. predominaba la teoría del no-yo, como dogma budista. Y que esta teoría ha seguido también siendo aceptada por la mayoría de las escuelas y de los maestros budistas hasta nuestro tiempo. Este hecho plantea difíciles interrogantes: ¿Cómo explicarlo? ¿Hubo en realidad una corrupción de la doctrina primitiva? ¿Cuál es el verdadero sentido de la negación del yo en la tradición budista?

BOLETIN BIBLIOGRAFICO

Por R. DELFINO, E. E. FABBRI, M. A. FIORITO, H. SALVO
y J. Ig. VICENTINI

FILOSOFIA

La obra de L. Martínez Gómez, *Bibliografía filosófica española e hispanoamericana*¹, presenta un compendio bibliográfico general de este sector, entre 1940 y 1958. Utilizó el autor, como base, el material bibliográfico aportado por la revista española *Pensamiento* (desde sus comienzos en 1945) con diversos agregados y divisiones. En la disposición externa del material bibliográfico, se atiene al esquema ya clásico en este tipo de obras, utilizado por los grandes repertorios, y similar al que seguimos en nuestro *Fichero de revistas*: 1. *Parte histórica* —con sus períodos antiguo, medieval, moderno y contemporáneo—; y 2. *Parte sistemática*: comenzando por la introducción a la filosofía, recorre el orden tradicional de los diversos tratados filosóficos. Finalmente, enriquece la obra un índice onomástico completo de todos los autores y personas aludidas. Los dieciocho años de quehacer filosófico que compendia Martínez Gómez, constituyen un instrumento de trabajo muy útil y recomendable para una introducción general a lo publicado en el campo del pensamiento filosófico hispanoamericano, sobre los más diversos temas y autores. Nótese que, aunque no se repitan las indicaciones bibliográficas que pertenecen a más de un tema, sin embargo —mediante la numeración marginal— se hacen referencias oportunas; y la consulta de la bibliografía se ha facilitado por las subdivisiones temáticas marginales, así como por la claridad tipográfica en cada ficha.

Nos ha llegado el segundo volumen de la traducción castellana completa de las *Disputaciones metafísicas* de Francisco Suárez²: ya hemos comentado la publicación del primer volumen —de los seis que abarcará la traducción completa, que es la primera que se realiza íntegramente— (cfr. *Ciencia y Fe*, 16 [1960], pp. 428-429), señalando la importancia que puede tener para el estudio del Doctor Eximio. La traducción se dice avalada por tres buenos conocedores de la filosofía suareciana, que trabajan en íntima colaboración, y nos aseguran la unidad de traducción y la fidelidad al texto original. Cada *Disputación* va precedida de un có-

¹ L. Martínez Gómez, *Bibliografía filosófica española e hispanoamericana*, Flors, Barcelona, 1961, 500 págs.

² F. Suárez, *Disputaciones metafísicas*, II (disp. VII-XV), Gredos, Madrid, 1960, 798 págs.

modo resumen. El texto de la traducción (acompañado, al pie de página, del texto latino) causa buena impresión, y es de fácil lectura. Los temas son: las distinciones, la verdad y la falsedad, la bondad y el mal, y el comienzo del tratado de las causas. A este tipo de ediciones se le pueden siempre hacer críticas (la edición crítica elegida, la falta de notas o breves aclaraciones, etc.); pero no debe olvidarse que se necesita valor para emprender obras como una traducción completa de las *Disputaciones metafísicas*, y lanzarla al gran público. En el auge actual de nuevas universidades católicas —pensamos sobre todo en nuestro país—, una edición castellana de una *fuentes de la filosofía perenne* como ésta, es un precioso *instrumento de trabajo y formación*, que los buenos profesores sabrán aprovechar. Y si discusiones de escuela —tomista, escotista y suareciana— han hecho a veces que la preferencia por uno de los grandes Doctores de la Iglesia, pareciera implicar el abandono o el olvido de los otros, el espíritu de nuestra época parece estar cada vez más preparado para saber sacar de todos ellos lo que los une, y prescindir de lo que los separa³.

Continuando la publicación de su *Historia del pensamiento*, nos ha llegado el volumen tercero del trabajo de J. Chevalier, que abarca desde Descartes hasta Kant⁴. Además de los apéndices, la obra comprende cinco capítulos: 1. El siglo XVII y las corrientes del pensamiento al comienzo de la Edad Moderna; 2. Dos iniciadores: Descartes y Pascal; 3. Tres metafísicos amigos de Dios: Espinoza, Malebranche y Leibniz; 4. Siglo de las luces; 5. Criticismo e idealismo (Kant). Tercer volumen que, en la cosmovisión general de la historia de la filosofía de J. Chevalier, era solicitado después de haber podido apreciar el valor de los anteriores, dedicados al pensamiento antiguo y al cristiano respectivamente (cfr. *Ciencia y Fe*, 13 [1957], pp. 353-354; y 17 [1961], pp. 97-98). Es apreciable el esfuerzo que hace el autor por mantener, a pesar del corte que implica necesariamente el pensamiento que se llama *moderno*, la continuidad propia de la filosofía perenne, tan cara al mismo autor. De ahí el valor que le atribuimos a la introducción de este volumen, donde Chevalier trata de explicar el sentido que le da a la *modernidad*, que “no es una modernidad *superficial*, y como de moda, que consistiría en la ignorancia o desprecio de la tradición, el amor a cualquier precio por la novedad, el reclame..., sino en el rejuvenecimiento natural y necesario del modo de pensar antiguo, paralelo al de las transformaciones reales y progresivas

³ Creemos, además, que han sido separados por sus discípulos extremistas, siendo así que ellos sabían disentir, sin por eso separarse. Y la frase que todos ellos conocían —y trataban de vivir en sus especulaciones— “amicus Plato, sed magis amica veritas”, debiera ser recordada dentro de cada una de las escuelas, ya que una filosofía —personal como la escolástica— debe necesariamente dividirse en tales escuelas (cfr. *Ciencia y Fe*, XII-47 [1956], p. 95, notas 12 y 13).

⁴ J. Chevallier, *Histoire de la pensée*, III: *La pensée moderne de Descartes à Kant*, Flammarion, Paris, 1961, 771 págs.

que se operan o bien se operarán en la sociedad, en la vida y en el pensamiento humano; y que, además, no altera (como rejuvenecimiento que es) el sentido (y la continuidad) de la *philosophia perennis*, sino que, por el contrario, lo prolonga (y lo defiende de la caducidad)” (p. 98, siguiendo a Eucken). Y para ello Chevalier define el pensamiento *moderno*, y determina la fecha en que, a su juicio, conviene darlo por iniciado (pp. 9-18); así como describe las transformaciones (sobre todo científicas) que lo han acompañado⁵. Estilo, originalidad de la intuición fundamental —la filosofía perenne— y sus reflejos en los autores y épocas estudiados, facilidad de ampliar —por las bibliografías selectas— las observaciones del autor, etc., son otros tantos valores de esta *Historia del pensamiento* que esperamos con interés llegue hasta nuestro tiempo.

El *Archivum Philosophicum*, recopilación de trabajos a cargo de la Facultad de Filosofía del Instituto Aloisiano de Gallarate, *alma mater* de un movimiento del que ya nos ocupáramos, (cfr. Ciencia y Fe, 14 [1958], pp. 519-529), enriquece su colección con la publicación de *Miscellanea Adriano Gazzana*⁶. Nos ha llegado el segundo volumen, que contiene los *estudios de los discípulos en honor de su maestro*: estudios críticos que, junto con el primer volumen de la presente *Miscellanea* —*Obras de A. Gazzana*—, aún en preparación, constituyen un apreciado aporte al estudio filosófico de temas como *el lenguaje, la conciencia, el conocimiento*; y al estudio histórico de autores como Aristóteles (y su concepción de categoría), S. Tomás (y el análisis lógico), Bremond (y la estética), etc.

La obra de F. Wiplinger, *Verdad e historicidad*⁷, es una muestra de que la audacia en filosofía no consiste propiamente en tomar el pensamiento de un filósofo para pasarlo por el tamiz de la crítica o la refutación: hay en ella algo más positivo y sincero, y es buscar el encuentro con el pensar ajeno, en la actitud de quien lo toma en serio; y confiar en la honestidad intelectual del que ha estructurado una nueva ideología,

⁵ De paso, Chevalier observa que, a pesar de la *novedad* que aportó Sto. Tomás a la filosofía de su tiempo, nadie lo llamaría *moderno*. Hagamos una excepción interesante, respecto no sólo de Sto. Tomás, sino de todos los escolásticos: S. Ignacio, en las *Reglas para sentir en la Iglesia* (*Ejercicios*, n. 363), dice de ellos que son —respecto de los teólogos positivos, o Santos Padres— “más modernos”; y explica esta mayor modernidad, diciendo que, siendo “tempore posteriores” (como dice la versión *vulgata*, MHSI, *Exercitia*, p. 556), se aprovechan de todos los anteriores, y también de todo lo que éstos no tuvieron. De modo que la mayor modernidad de la escolástica reside, no sólo en el hecho histórico o cronológico, sino también —y consiguientemente— en la actitud que se toma respecto del tiempo intermedio que los separa, en beneficio del presente.

⁶ *Miscellanea Adriano Gazzana*, II: *Studi dei discipoli in onore del maestro*, Archivum Philosophicum Aloisianum, Marzorati, Milano, 1960, 367 págs.

⁷ F. Wiplinger, *Wahrheit und Geschichtlichkeit*, Alber, Freiburg, 1961, 386 págs.

chocante tal vez, pero siempre merecedora de respeto. Esto tiene particular aplicación en el caso de Heidegger, por la índole especial de su pensamiento: respecto de este filósofo, el peligro inherente a toda *crítica y refutación* (parcialización y desfiguración, por un “mirar a través de las propias categorías”), no ha podido ser superado en muchas ocasiones (de lo cual buen testimonio son muchos escritos sobre las ideas heideggerianas). Por eso agradecemos y alabamos el esfuerzo de comprensión, juntamente realizado por Wiplinger en uno de los problemas de Heidegger, que bien merecen las palabras con que empieza el capítulo cuarto: “Auf die Frage nach der Wesen der Wahrheit haben wir uns eingelassen als auf die umfassende, tiefste und ursprünglicste unseres fragenden Daseins...”. Pregunta fundamental, que pasando más allá de una mera teoría del conocimiento, desemboca en la problemática ontológica por autonomía: la posibilidad de una Ontología, como doctrina del Ser (ontología fundamental).

La mirada sobre la historia de la metafísica occidental de la sección primera, nos trae dos enseñanzas: por una parte, confirma la sospecha que el problema radica en una diferencia de tipo no óptico, sino ontológico; y, por otra, muestra cómo, a través de las épocas, esta diferencia se ha ido ocultando cada vez más por la oposición metafísica entre el Ser y la Nada y sus consecuentes transformaciones: diferencia metafísica del *Sosein* (Wessen, esencia) y del *Dasein* (existencia); de la *Subjektivität* (ego cogito, apercpción, espíritu) como condición transcendental, y de los *Objekten* (objetos). Con lo cual se nivela la *diferencia ontológica* al plano de la *óptica*, con secuelas fáciles de ver. Los autores estudiados son: Platón, Aristóteles, Agustín, S. Tomás, Nominalismo, Descartes, Kant, Hegel, Filosofía Existencial, Filosofía de la Vida, Fenomenología.

La sección segunda (*Seiendes und Sein*) nos presenta el pensamiento de Heidegger, que encuentra, en el total ocultarse (*Verbergung*) y olvido (*Vergessenheit*) de la *esencia de la verdad*, no sólo la manifestación de los daños causados por su confusa implicación, con la *diferencia ontológica*, de la historicidad de la historia y de la libertad; sino, además, la posibilidad de la apertura a una nueva *diferencia*. Los temas tratados giran naturalmente alrededor de la *diferencia ontológica*: su transmutación en la *metafísica*; presentación esquemática de la articulación en la problemática de la misma; la pregunta acerca de la *esencia de la verdad* como pregunta acerca de la verdad de la esencia, etc.

El problema planteado por la apertura del sujeto, único medio para conseguir el fin propuesto, es solucionado a partir de la *dimensión transcendental* (Kant, Husserl); o sea, a partir de la *pregunta acerca de las condiciones de posibilidad*, en el sentido ontológico, la cual incluye el interrogante sobre las mismas condiciones de posibilidad del sujeto (*Dasein*) en su apertura (*Existenz*). Esta tercera sección (*Dasein und Sein*) considera especialmente los análisis heideggerianos sobre el *Dasein*: a partir

de la *verdad óptica*, originada por el descubrimiento del *Seiendes* por parte del *Desein* en su *In-der-Welt-sein*, pasando por la *verdad existencial* de la existencia, del propio abrirse del *Dasein* (existencielle und existenziale Wahrheit), hasta la *verdad ontológica* postulada por la *dimensión trascendental y ontológica* que se origina a partir de la *nada* (*das Nichts*).

La cuarta y última sección (*Denken und Sein*), la *verdad como historicidad*, nos presenta el *olvido del ser* como la *epojé* metafísica; y el *lethos* del Ser, que se manifiesta en lo filosófico (a partir de Platón), y se continúa en la ciencia actual con su *tecnificación* del mundo. De especial interés es el párrafo tercero, donde se expone al *Logos* (tomado en el sentido heideggeriano) en la historicidad de la historia y el nuevo pensar; y el cuarto, que trata de la verdad como *dia-logo*, por el pensamiento y el ser, la cual admite (en esta perspectiva) una apertura, no sólo a lo religioso, sino a lo religioso cristiano.

Ya comentamos, en otra ocasión —en su edición alemana— (cfr. *Ciencia y Fe*, 13 [1957], p. 397), la obra de Teresa Renata de Espíritu Santo, *Edith Stein*⁸: presentamos ahora su segunda edición castellana, que dice bien a las claras el interés que ha despertado esta rica personalidad —filosófica y religiosa— de nuestro tiempo.

La obra de X. Tilliette, *Karl Jaspers*⁹, comprende —como el subtítulo lo advierte— dos partes: 1. La teoría de la verdad, en los diversos campos del pensar humano (completado con estudio sobre Nietzsche), que ya había sido publicado en *Archives de Philosophie* (1957); 2. La metafísica de la cifra y la fe filosófica. Gran admirador de Jaspers, Tilliette nos describe, desde el prólogo, a Jaspers como un hombre en busca de la verdad, aunque ésta no se le presente en su totalidad; y que quiere explicárselo todo a pesar de lo limitado de su capacidad de pensar. Tilliette entresaca las citas más claras de entre las principales obras de Jaspers, y nos reconstruye un filósofo “que no lo sabe todo” (p. 109) y que se debate con los elementos que a su alrededor encuentra, y que son sólo un aliciente para su dinamismo mental, abierto al infinito, a la verdad trascendental. El mérito de esta reconstrucción reside en saber ponderar todo lo bueno de Jaspers, sin dejar por eso de señalar sus lagunas —y hasta errores— que el mismo Jaspers reconoce y acepta. En el capítulo de la verdad religiosa¹⁰, llama la atención que un filósofo trate de asentar las bases de esta verdad, sin tener experiencia de su realidad íntima: una cosa es la aceptación de un ser necesario, y otra la penetración en su misterio por la mera aplicación de la razón natural (para la cual, aún después de siglos de filosofía, Dios sigue siendo un misterio). En realidad, en Jas-

⁸ Teresa Renata de Spiritu Sancto, *Edith Stein*, Dinor, San Sebastián, 1960, 270 págs.

⁹ X. Tilliette, *Karl Jaspers*, Aubier, Paris, 1960, 232 págs.

¹⁰ Cfr. G. Morel, *Jaspers et la religion*, Rech. de Sc. Rel., 49 (1961), pp. 212-218.

pers existe una ambigüedad, que no permite relegarlo entre los filósofos, ni excluirlo de los teólogos de nuestro tiempo (y esto justifica que Tilliette publique este estudio, sobre la filosofía de Jaspers, como parte de una colección teológica), hasta el punto que muchos teólogos de profesión han creído —tanto entre los protestantes como entre los católicos— que no podían eludir la problemática jasperiana. En cuanto a las obras de Jaspers que Tilliette estudia, en la advertencia preliminar justifica la preferencia que le ha dado a algunas —sobre todo, las editadas en primer término—; así como explica por qué, aun teniendo en cuenta los estudios existentes sobre Jaspers, ha preferido estudiar *directamente* sus obras: y éste es el principal mérito de esta obra, o sea, el conocimiento directo que el autor manifiesta respecto de la obra —sobre todo la de sus primeros tiempos— de Jaspers.

En la serie de documentos, publicados con ocasión del centenario de Blondel¹¹, se insertan los *Carnets intimes*¹²: y su publicación se puede considerar unos de los mayores aciertos del centenario, porque en estos *Carnets* resuenan los grandes temas de *L'Action*, ya que, en una personalidad tan fuertemente religiosa como la de Blondel, sus temas predilectos eran primero temas de oración, antes de serlos de reflexión y diálogo filosófico¹³. De modo que esta publicación —de una obra hasta ahora inédita— es todo un acontecimiento filosófico; y su lectura —mejor aún, su meditación— será necesaria para todo aquel que quiera interpretar *L'Action* sin traicionar la *intentio auctoris*¹⁴.

E. Schrödinger, conocido como físico —premio Nobel—, pero también por sus incursiones por el dominio de la filosofía, hace, en *La naturaleza y los griegos*¹⁵, una incursión por los dominios de la historia de la filosofía y de la ciencia. Su intención es aquí la de superar la actual crisis —religiosa y filosófica— de los físicos (pp. 15-16), crisis que angustia al autor desde hace tiempo¹⁶, porque pone en tensión dos aspectos de su rica personalidad, seriamente científica y a la vez profundamente religiosa; tensión que le hace buscar —mirando hacia atrás— una época en que la ciencia —por ser a la vez filosofía— no se había apartado aún de la religión. Y por eso hace aquí una historia de la filosofía griega, no

¹¹ Por ejemplo, M. Blondel, *Lettres philosophiques*, Aubier, Paris, 1961, 313 págs. (cfr. Arch. de Phil., 24 (1961), pp. 29 y ss.

¹² M. Blondel, *Carnets intimes* (1883-1894), Du Cerf, Paris, 1961, 558 págs.

¹³ Cfr. Christus, 9 (1962), pp. 272-288.

¹⁴ Véase lo que, a propósito de la *intentio auctoris* y de su importancia en la interpretación histórico-crítica de los filósofos, decimos en Ciencia y Fe, 13 (1957), pp. 360-362.

¹⁵ E. Schrödinger, *La naturaleza y los griegos*, Aguilar, Madrid-Buenos Aires, 1961, 110 págs.

¹⁶ Cfr. Phil. Lit. Anz., 12 (1959), pp. 151-154.

como un historiador que busca datos cronológicos, sino como un pensador que reflexiona sobre los temas fundamentales de los personajes cuya historia hace. Y nos ofrece así lo que él considera ser las raíces —históricas, y no meramente lógicas— del pensamiento actual, tal cual ellas se encuentran en el pensamiento antiguo. En esta tentativa radical, Schrödinger no se encuentra solo, pues ya muchos otros la han intentado (pp. 12-13). Pero lo típico de nuestro autor es su actitud de duda: "...muchos de nosotros no hemos decidido todavía cuál camino seguir" para llegar a un pleno entendimiento de la naturaleza y de la situación humana, como dice el mismo autor (p. 20). O sea, en nuestro autor, hay un *anhelo insastifecho de unidad* (pp. 22-23) entre la vocación científica y la vocación humana¹⁷. Ahora bien, tal vez retroceda demasiado en la historia, pues al fijarse en la filosofía griega, sólo hallará una *unidad en la confusión*, por la insuficiente distinción entre la ciencia y la filosofía (y entre la filosofía y la religión). Y hasta diríamos que algo de esta misma confusión se halla en nuestro autor, como confusión que la ciencia occidental heredó en parte de los griegos¹⁸.

Además del aspecto filosófico-religioso de la crisis actual de la ciencia, ésta pasa, según nuestro autor, por otra crisis, ya no en el hombre que la hace, sino *en sí misma* (pp. 23 ss.); y que se debe a su insuficiente realismo, o más bien a la pretensión excesiva de la física respecto a la realidad. Porque la teoría científica es un *Ersatz*, no una conquista propiamente dicha de la verdad, que sólo se halla en la realidad, y sólo análogamente en la teoría que acerca de ella hace el científico¹⁹, como el mismo autor lo ha subrayado en otras obras²⁰. Como se ve, estas conferencias de Schrödinger sobre *La naturaleza y los griegos*, son muy sugerentes, y suscitan en su lector una verdadera admiración (mezcla de deseo de saber, y de temor de ignorar o errar; pero con esperanza de salir de la ignorancia y evitar el error) que es el comienzo humano del filosofar;

¹⁷ Recuérdese su obra anterior, titulada acertadamente *Science et humanisme*, Desclée, Bruges, 1954.

¹⁸ Aunque es verdad que esta confusión (de ciencia y filosofía) llegó a la ciencia clásica a través de la escolástica medieval, en realidad, gracias al genio de Santo Tomás, la neo-escolástica actual ha superado esa confusión, recurriendo a la *distinción de objetos* (sobre la que se basa la distinción de métodos), siendo el objeto de la ciencia el *ser de razón* (carente de unidad intrínseca o extrínseca), y el de la filosofía el *ser real*, cuyo signo es la unidad intrínseca y extrínseca. Cfr. *Ciencia y Fe*, 16 (1960), pp. 220-222.

¹⁹ Cfr. A. Brunner, *La connaissance humaine*, Aubier, París, 1943, pp. 327 y ss.

²⁰ E. Schrödinger, *Science et humanisme*, pp. 25 y ss. sobre los *modelos* (cfr. *Rev. de Mét. et Mor.* [1959], pp. 108-110). Véase lo que decimos en la nota 18; y en la obra de J. Echarri, *Philosophia entis sensibilis* (Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1961, p. 124, nota 19; p. 136, nota 57; p. 141, nota 138 b).

y lo orientan, haciendo que mire hacia atrás (aunque tal vez, como dijimos, demasiado hacia atrás, pasando por encima de los aportes de la filosofía medieval), en una búsqueda sincera de *unidad entre ciencia y religión, y filosofía y vida*.

T. Stefanovich, bajo el título de *Dilthey, una filosofía de la vida*²¹, nos ofrece un ensayo (bien documentado en la bibliografía iberoamericana) sobre el tema de la paradoja histórica de un gran filósofo contemporáneo que sigue siendo un desconocido para sus contemporáneos. Por eso su ensayo es una introducción al pensamiento de Dilthey (idea general de su obra, marco histórico, y guía de su lectura); y su mérito, no querer ser otra cosa que punto de partida para su lector.

*La filosofía en la Argentina, de J. C. Torchia Estrada*²², es un panorama de su historia, sobre un esquema de influjos europeos que se han ido sucediendo en nuestra patria (pp. 12-13): con ello el autor logra darle cierta unidad a su exposición, pero a costa de la objetividad de algunos de sus juicios de valor. Por ejemplo, en el capítulo final, al ofrecernos una amplia visión de la situación actual de la filosofía en la Argentina, se detiene demasiado en F. Romero, siendo así que, más de uno de los autores que en el mismo capítulo se mencionan solamente de paso, superan a éste en profundidad de pensamiento y en perspectiva para el futuro²³.

La obra de D. J. Sullivan, *Fundamentos de la filosofía*²⁴, es un libro de introducción, al alcance no sólo de quien debe comenzar a estudiar filosofía en una universidad, sino también del *hombre común* (que suele ser más capaz de filosofar que quien lo hace meramente para pasar un examen, y así sacar un título). A pesar del poco lugar que aparentemente tiene en el libro el problema religioso (no se le ha destinado ninguno de sus capítulos; y el capítulo destinado a la teología natural o teodicea, es más bien breve, y está al final de la obra) es un libro de orientación profundamente religiosa, como se nota por la frecuencia con que se toca el tema. La conclusión, sobre la *filosofía perenne* —que es la del autor—, y los diversos nombres que podría dársele, y sobre la relación de esta filosofía perenne con la ciencia y con la fe, podría haber estado al principio del libro; pero entonces no resultaría tan sustanciosa como resulta de hecho leyéndola

²¹ T. Stefanovich, *Dilthey, una filosofía de la vida*, Montevideo, 1961, 149 págs.

²² J. C. Torchia Estrada, *La filosofía en la Argentina*, Unión Panamericana, Washington, 1961, 305 págs.

²³ Compárese, por ejemplo, la ponencia de F. Romero en las *Jornadas de Filosofía* (Cuadernos de Filosofía, Univ. Nac. de Tucumán) celebradas del 21 al 26 de mayo de 1961, con cualquiera de las otras ponencias, y se apreciará lo que queremos decir.

²⁴ D. J. Sullivan, *Fundamentos de la filosofía*, Morata, Madrid, 1961, 319 págs.

al final. La obra comienza con un panorama histórico, que llega solamente hasta Aristóteles²⁵. Luego, siguen los temas filosóficos, comenzando por el hombre (psicología y ética), y llegando hasta Dios (teodicea), pasando por el universo del hombre (cosmología), y el universo del ser (ontología): hay que reconocer que este orden de materia es más pedagógico que el de otros manuales temáticos de introducción. Hay resúmenes oportunos de los capítulos más importantes; y una bibliografía selecta (creemos que se pudieran haber indicado más traducciones al castellano, y aún obras originales en castellano equivalentes a las inglesas que el autor cita). A nadie que lea este libro, le resultará pesado; y, sobre todo si está en los comienzos del filosofar personal, no dejará de sacar provecho de la simplicidad con que el autor presenta las soluciones de los grandes problemas filosóficos.

FILOSOFIA Y CIENCIA SOCIAL

A. F. Utz, presenta su obra, *Ética social*¹, como una sistematización de la moral que rige *la sociedad como tal*; y por eso, tiene particular importancia —como el autor nos lo advierte en el prefacio— el capítulo segundo de este primer volumen, que trata de definir *la sociedad como tal* (pp. 39-75). Todo este primer volumen trata, en realidad, los problemas que conciernen a *la sociedad como tal*, dejando para volúmenes siguientes los problemas particulares (Derecho, Orden social, Orden económico y Orden político): es, por tanto, la primera parte de una obra que se desarrollará en un total de cinco volúmenes. Comienza con un panorama histórico de la moral social, para luego fijar qué es *lo social*, y las características de la *moral social* (comparándola con otras disciplinas). Los capítulos centrales se refieren a la *naturaleza social* del hombre y al *bien común*; y los que siguen, sobre la *justicia social*, la *autoridad*, la *culpabilidad colectiva*, el *principio de subsidiaridad*, etc., los complementan. En tres apéndices, el autor nos ofrece un excelente *instrumento de trabajo*: 1. textos de Santo Tomás relativos a la naturaleza social del hombre; 2. lo mismo, respecto del bien común; 3. bibliografía selecta pero universal (y con un apartado especial para la sociología pura y la sociología religiosa), que el autor ha continuado en una obra especial, titulada *Las cuestiones fundamentales*

²⁵ Un crítico no aprueba esta limitación (cfr. Ephem. Theol. Lov. [1959], pp. 429-430), tal vez porque no advierte que, en una obra como la de Sullivan, la historia es sólo un medio, subordinado al fin pedagógico del autor.

¹ A. F. Utz, *Ética social: I. Principios de la doctrina social*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1961, 551 págs.

de la vida política y social, con los datos bibliográficos desde 1956 a 1959². En los capítulos centrales de su obra, el autor hace dos distinciones fundamentales: entre *ética* y *ontología*, y entre lo *social* y lo *individual*³. Llevadas al extremo estas distinciones, resulta una ciencia de lo *social*, distinta —no antagónica, como la ciencia de los autores positivistas— de la filosofía del *individuo social*. No creemos que el autor retroceda ante esta distinción llevada al extremo, sino que, al contrario, se gozaría de subrayarla. Por otra parte, indudable que esta obra brilla por la claridad de las ideas, la abundancia de los datos, el rigor en las definiciones, en los principios y sus consecuencias. En cuanto a su contenido, si el autor quisiera presentar esa *ciencia de lo social* como debiendo sustituir a la *filosofía del individuo social*, merecería tal vez las críticas que se le hacen⁴; pero no creemos que esa sea la intención de Utz, sino que, al contrario, y más claramente tal vez que sus adversarios, ha notado la *diferencia* que media entre *ciencia*, cuyo objeto es un *ser de razón* fundado en la realidad, y *filosofía*, cuyo objeto es únicamente el *ser real*⁵. Claro que también la filosofía trata de *seres de razón* (por ejemplo del tiempo o del espacio absoluto); pero lo hace, subordinándolos siempre —y no contradiciendo— a la reflexión fundamental sobre el mismo *ser real*. Y, desde este punto de vista, creemos que muchas de las reflexiones de Utz sobre lo *social* como *ser de razón*, pueden complementar las de sus adversarios, si se advierte la distinción de objetos —*real* el uno, y de *razón* el otro— que caracteriza a ambas éticas (*social* la una, y *ontológica* la otra) y si se atiende a su recta subordinación (pp. 106-107).

² Es una bibliografía internacional, en cuatro lenguas europeas (alemán, francés, inglés y castellano), que el autor piensa continuar periódicamente (cfr. *Ciencia y Fe*, 17 [1961], pp. 356-357).

³ Un crítico le objeta (cfr. *NRTh.*, 81 [1959], p. 995) que no lleve a otros dominios —el de la unidad y el de la totalidad— la concepción de la analogía, latente en estas distinciones.

⁴ Cfr. G. Wildmann, *Personalismus, Solidarismus und Gesellschaft*, Herder, Wien, 1961 (cfr. *Ciencia y Fe*, 17 [1961], pp. 347-348).

⁵ Ya hemos comentado en esta misma entrega, a propósito de una obra del científico Schrödinger, esta distinción de los objetos de la ciencia y de la filosofía. El mismo Utz distingue entre *ser real* —sustancial—, y *realidad* —no sustancial— (p. 56); y más adelante recurre a la teoría de la relación, para explicar la *realidad* de este ser que *no es real*, y que es lo que él llama lo *social* (p. 61). Nosotros creemos que, en beneficio de la claridad en el diálogo entre los fautores de la ética y la ontología en lo social, sería mejor llamar expresamente *ser* (o relación) *de razón* a esa *realidad social* que *no es ser real*; aunque entonces añadiríamos que es un ser de razón *exigido* por el ser (o relación) real que es el individuo social y, por tanto, *fundado en una relación real trascendental*, y como *correlativo* de ella (lo que Sto. Tomás hubiera llamado relación *quasi-trascendental*: cfr. *De Pot.*, 7, 11, según el comentario de St. Breton, *Esse in et esse ad dans la philosophie de St. Thomas*, p. 158).

Hace al caso que comentemos aquí el libro de L. H. Dupriez, *Filosofía de las coyunturas económicas*⁶: un libro así puede encontrar dificultades tanto de parte de los filósofos (que se podrían resistir a llamar filosofía una reflexión sobre un hecho, humano sí, pero carente de unidad real), como entre los economistas (a quienes les puede resultar oscuro un tipo de reflexión al que no están acostumbrados). Por eso el autor se apresura, en el prefacio, a poner en claro la razón de ser del título de la obra (véase, además, en el apéndice segundo, las definiciones, o más bien explicaciones, de los términos económicos que usa en el contexto de su obra, (pp. 469-490). Sobre la base de los datos recogidos durante largos años de trabajo (sobre todo en *Mouvements économiques généraux*, 1940-1944-1947) esta obra de Dupriez es una tentativa de explicación personal, que tiene en cuenta ampliamente otras explicaciones —las realistas y las idealistas, como se suele decir—, pero que no se reduce a un análisis de hechos, sino que trata de llegar a una nueva formulación doctrinal (el apéndice segundo, al describir analíticamente los estudios inductivos hechos por el *Instituto de Recherches économiques et sociales*, señala además el trabajo de cátedra que también sostiene esta interpretación personal de Dupriez). El realismo del autor en sus explicaciones, es subrayado en el prefacio (pp. VIII-IX), así como otros aspectos de su interpretación. En la primera parte, expone el autor los *principios*; en la segunda, las *coyunturas económicas a largo plazo*; y en la tercera, las mismas *a corto plazo*. La conclusión (pp. 461-469) vuelve a subrayar el cariz filosófico —no meramente inductivo— de toda la obra, así como su realismo, opuesto a tantas otras tentativas basadas en la pura aplicación de las matemáticas a los hechos económicos (que el autor ha expuesto a lo largo de la obra). En una palabra, toda la novedad de esta obra, reside en su método; y su mayor interés —como el autor lo advierte— se halla en el objeto a que se aplica, que es la actual revolución industrial (pp. 467-468); y por eso la obra termina con un juicio sobre esta revolución, en que se la ve como una aventura prometeica de la humanidad (metáfora que explica la sugestiva figura de la tapa), y se clama por una moral que la rija.

La obra de R. C. Kwant, *Filosofía del trabajo*⁷, es el fruto maduro del estudio y la experiencia de su autor: en 1956 y 1958, publicó dos obras en holandés (*El orden del trabajo*, *El encuentro del trabajo y la ciencia*), que fueron la base de las lecciones públicas en *Duquesne University* (Pittsburgh, 1959), en la que desarrolló aquellas obras, enrique-

⁶ L. H. Dupriez, *Philosophie des conjonctures économiques*, Nauwelaerts, Louvain, 1961, 506 págs.

⁷ R. C. Kwant, *Philosophy of Labor*, Duquesne University, Pittsburgh, 1960, 163 págs.

ciéndolas al contacto con el mundo americano del trabajo. R. C. Kwant ha llegado a la filosofía del trabajo a través de la filosofía moderna (por sus estudios especiales sobre Merleau-Ponty, en Lovaina), habiendo partido de sus estudios de la filosofía escolástica (entre los cuales se cuenta una obra que dio lugar a una controversia con Fabro que aún dura).

La *intentio auctoris* parece ser, en el fondo, una tentativa de modernizar la escolástica; y como otros escolásticos podrían pensar que el poco lugar que S. Tomás le da al trabajo en sus múltiples obras le da derecho a desentenderse del mismo en este momento, el autor ve, en el problema del trabajo (que no lo era en tiempo de S. Tomás), una buena ocasión para intentar una modernización de la escolástica. Y con esta intención se hace su plan, estudiando: 1. el trabajo como *paradoja humana*; 2. *la evolución del trabajo* (relación de pensamiento y trabajo: al comienzo, el pensamiento se hallaba incorporado a la acción; pero luego se separó de ella y se constituyó como ciencia, no guía del trabajo, hasta que, en los tiempos modernos, la ciencia, al traducirse en técnica, ha hecho progresar el trabajo), 3. *la totalización del trabajo* en la filosofía marxista (la historia del trabajo es, según Marx, la del hombre); 4. *definición del trabajo* (partiendo de la hipótesis —común al marxismo y a la economía clásica— de que el trabajo se identifica con la producción de bienes materiales, el autor propicia la distinción entre trabajo y actividad, definiendo al trabajo como la situación social en la cual se realiza la actividad humana; y tratando de describir tal situación laboral hasta llegar a la definición del trabajo); 5. *problema práctico del trabajo* (el lema de este capítulo sería democratizar para humanizar). Concluyendo, el autor propicia una crítica del marxismo que sea lo que originariamente la palabra *crítica* significa: distinción entre valores y errores, para retener aquéllos y rechazar éstos (el comunismo no sería peligroso si fuera totalmente erróneo: por tanto, es peligroso su total rechazo; y es beneficioso aprender de él, a la vez que lo rechazamos). Porque el trabajo es intrínsecamente un servicio; y el comunismo lo ha entendido así, y ha socializado los medios de producción. Ahora bien, los pueblos occidentales tienden a rechazar de tal manera el comunismo, que rechazan aún los medios buenos que éste usa mal: y rechazan toda socialización (así como temen toda centralización), y temen el principio del servicio, y ponen el énfasis en el provecho propio sólo para oponerse al comunismo (en lugar de aprender de él la verdad de la cual él ha abusado). En esta forma, el occidente, por temor al pasado, se opone a su propio futuro. Como se ve, *la Filosofía del trabajo*, de Kwant, trata de filosofar sobre este futuro. Para terminar digamos que esta obra, como instrumento de trabajo, está al día; y su índice alfabético de temas —bastante analítico— facilita su consulta.

La obra de A. Piettre, *Marx y el marxismo*⁸ ha llegado a su segunda edición en su idioma original, después de haber sido traducida al portugués y al japonés: señal del acierto del autor que, al dirigirse a universitarios, ha logrado situarse entre el especialista y el divulgador, tomando del primero la seguridad en el manejo de las fuentes, y del segundo la claridad didáctica. Conocido como jurista y economista, en este libro se muestra también un gran profesor. El plan es tripartito: 1. *filosofía marxista* (dialéctica materialista y praxis); 2. *economía marxista* (estática y dinámica); 3. *revolución marxista* (profecía, realización, imposición). Los textos (sobre todo de Marx y Engels) van en apéndice, para aliviar la lectura de la exposición; y están clasificados por temas. La bibliografía, aunque sumaria, es muy útil; y está dividida en *fuentes* (en su edición francesa), y *monografías* (sobre cada uno de los capítulos de la obra).

Pocos libros habrá que, tan breve y claramente, sintetizan tantos datos sobre la debilidad y la fuerza del comunismo: por eso, no merece en medio de la abundante bibliografía actual sobre el marxismo⁹, y es muy buena introducción desde el punto de vista de la economía (principios y hechos) del marxismo.

La obra de A. Ruskowski, *El comunismo*¹⁰, abarca diez lecciones de un curso de extensión universitaria, sobre la base del clásico *Handbuch des Weltkommunismus* (cfr. Ciencia y Fe, 15 (1959), pp. 336-338), del cual el autor se limita a hacer una traducción y adaptación; o mejor dicho un *resumen* muy práctico (o selección de lo mejor para nuestro ambiente iberoamericano) del arsenal contenido en la obra original; y por eso, aunque esperamos con interés la traducción de la obra completa —el arriba mencionado *Manual del comunismo mundial*— prometido por la misma Editorial Herder, creemos que, aún después de la traducción completa, este *resumen* de Ruskowski seguirá prestando buenos servicios en el ambiente estudiantil universitario para el cual fue escrito.

D. Gandolfi, bajo el título de *Trabajo y economía familiar*¹¹, publica una *encuesta* realizada entre un grupo de mineros italianos, que trabajaban en Bélgica: estudio de *microsociología* —lo titula así su autor— pues se fija en un grupo y lo hace por un tiempo determinado, aunque no deja de subrayar en su curso aspectos más genéricos y humanos. El plan, obvio en este tipo de estudios, es el siguiente: objeto del estudio, método, ambiente, y aspectos de la conducta. Casi todos los

⁸ A. Piettre, *Marx et Marxisme*, PUF, Paris, 1959, 257 págs.

⁹ Cfr. Rev. Thom., 59 (1959), pp. 154-193.

¹⁰ A. Ruskowski, *El comunismo*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1962, 237 págs.

¹¹ D. Gandolfi, *Lavoro ed economia familiare*, Giuffré, Milano, 1961, 186 págs.

capítulos tienen su breve y clara conclusión; y el libro termina con un capítulo de testimonios provenientes de personajes calificados de otro ambiente, pero en íntima relación con el ambiente estudiado (p. 133, nota 1: el autor justifica rápidamente este recurso, complementario de la investigación directa que ha primado durante toda su obra). En apéndices, los cuestionarios empleados. La *bibliografía* se clasifica por temas: I. *metodología*; II. *descriptiva* (de la región minera de Lieja); III. *migración* (temas restringido a la Europa occidental en los últimos años); IV. *condiciones de vida y de trabajo* (con cuatro subtemas). La conclusión general destaca la cualidad básica del grupo estudiado, y que había sido la intuición de base de la investigación; o sea, el espíritu de iniciativa y de progreso y, a la vez, el espíritu de ahorro (los detalles, véanse en la misma conclusión, 159-163; así como los defectos típicos de esta clase de trabajadores).

Social Work Research, editado por N. A. Polanski¹², es el primer compendio sobre el método y metodología de la investigación en el trabajo social. Reúne la vasta experiencia de reconocidos especialistas con el pensamiento más reciente sobre el planeamiento y sistemas de estudios más aptos para el que se prepara como trabajador social. El *trabajo social*, muy desarrollado actualmente en los EE. UU., es una forma más profesional de designar al servicio o *asistencia social*. Dada la amplitud que abarca, es difícil definirlo precisamente: "Quizás se deba a la naturaleza intrínseca del trabajo social, custodio de la conciencia de la comunidad, que sus límites deban permanecer indefinidos y bastante flexibles como para adaptar los trabajadores sociales a las cambiantes necesidades de la sociedad. La unidad en el trabajo social reside en sus objetivos básicos y principios generales, más bien que en el detalle de sus métodos y técnicas. El principio unificador puede caracterizarse como filosófico, una dedicación al mejoramiento de la función social del hombre" (pp. 16-17). El campo del trabajo social se ha dilatado de tal manera que es imposible al investigador abarcarlo en su totalidad. Por esta razón el objetivo del presente volumen es doble: servir como texto al estudiante de trabajador social que cursa el período de investigación en su aprendizaje; y, a la vez, completar la visión de conjunto del investigador, suministrándole información sobre otros terrenos que no ha podido explorar por sí mismo, y poniéndole al tanto de los métodos y datos, estadísticos y bibliográficos, más recientes.

La obra que comentamos fue editada por Norman A. Polansky, miembro de la Sección de Investigación de la Asociación Nacional de Trabajadores Sociales de los EE. UU., y colaboraron varios expertos en sociología, psicología, psicología social, etc., autores cada uno de ellos, de los catorce capítulos o secciones del libro. En el Capítulo I (pp. 1-23). se

¹² *Social Work Research*, editor N. A. Polanski, Univ. of Chicago Press, Chicago, 1961, 306 págs.

justifica la razón de ser de la investigación en el trabajo social, y se da una perspectiva de la misma, ubicándola en relación con otras disciplinas. Se establece la distinción entre Investigación social e investigación en el trabajo social: "La investigación en el trabajo social debe restringirse a una contribución hacia un análisis científico de los métodos y organización profesional del trabajo social" (p. 13). En los capítulos restantes se examinan las distintas etapas de un proceso de investigación científico, aplicando los principios generales al trabajo social en particular: Proyecto de una investigación; Principios y métodos de selección de datos; Principios de medida; Empleo del material aprovechable; Recolección de datos originales; Técnicas para ordenar los casos; Análisis estadístico de los datos, etc. En el Capítulo XIV, *Experimentos en el terreno y Demostraciones*, se pone de relieve la importancia de tales experimentos, controlados por el investigador, para aumentar el conocimiento del proceder social del comportamiento humano (pp. 273 ss.). Como en otras obras científicas presentadas por la Universidad de Chicago, ésta también trae abundante material de notas y bibliografía, junto con buenos índices de nombres y de materias.

La obra titulada *Ancianidad en las sociedades occidentales*, editada bajo la responsabilidad de E. W. Brugges¹³, forma parte de un tratado completo en tres volúmenes sobre una nueva ciencia, la *gerontología social*, el primero de los cuales lleva por título: *Handbook of Aging and the Individual* (Psychological and Biological Aspects), editado por James E. Birren; y el segundo, reseñado anteriormente por esta misma revista (CyF, 16 [1960], pp. 480-481), trata de los aspectos sociales del envejecimiento y se titula, *Handbook of Social Gerontology* (Societal Aspects of Aging), editado por Clark Tibbitts (cfr. Ciencia y Fe, 16 [1960], pp. 480-481); y el tercer volumen, del cual nos ocupamos en este momento, es un *estudio comparativo* de las tendencias sociales y programas de bienestar en algunos países europeos con problemas de envejecimiento de la población, similares al norteamericano. Los estudios sistemáticos sobre el envejecimiento comenzaron con investigaciones desde un punto de vista biológico y psicológico, y últimamente con estudios de los fenómenos sociales y sociopsicológicos que origina. Este libro pretende dar una perspectiva de la experiencia europea en la materia, que contribuya al movimiento actual *pro bienestar* de las personas de edad en los EE.UU. Es una obra colectiva en la que colaboran especialistas en Gerontología, miembros del Instituto Inter-Universitario de capacitación en Gerontología Social, establecido en la Universidad de Michigan y dirigido por la Doctora Wilma Donahue. Este Instituto fue fundado con el propósito de incrementar el número del personal capacitado efectivo, en los EE.UU., en los problemas psicológicos y sociales relacionados con el envejecimiento —problemas que

¹³ *Aging in Western Societies*, editor E. W. Brugges, Univ. of Chicago Press, Chicago, 1960, 492 págs.

cada día se hacen más urgentes si se atiende al aumento de la duración media de la vida, y al número creciente de personas retiradas de sus ocupaciones (una parte esencial del programa del Instituto ha sido la de proveer manuales que resuman los estudios más recientes en este campo)—. El libro se divide en tres partes. En la Parte I se consideran algunos puntos, como la estructura de la población, ocupación y jubilación, vivienda, salud física y mental, relaciones familiares, y la vida más allá de la familia y el trabajo. Las experiencias europeas son analizadas en términos de significación general y relacionados con la situación americana. La II presenta catorce *casos de estudio*, cuidadosamente seleccionados como ejemplos del notable avance europeo en la Gerontología. La Parte III suministra tablas estadísticas con datos comparativos de las condiciones socioeconómicas que afectan a las personas de edad en Europa y en otros países. Señalemos finalmente que estos manuales, provistos de bibliografías muy completas y de detallados índices, constituyen un excelente material instructivo de consulta para profesores e investigadores en sociología, psicología, fisiología, economía y ciencias afines.

CIENCIAS SOCIALES, ECONOMICAS Y POLITICAS

La obra de C. H. Pritchett, *Congreso versus Suprema Corte*¹, se refiere —ya en su título— a uno de los temas más importantes en el sistema republicano: el equilibrio de los poderes. En nuestro país el tema se ha debatido generalmente respecto del Poder Ejecutivo y del Poder Legislativo. La tendencia presidencialista de nuestro sistema hace que los otros poderes estén muy influenciados, cuando no sometidos, al ejecutivo. En Estados Unidos, han despertado interés los estudios relacionados con las fricciones habidas entre la Suprema Corte y el Congreso, especialmente debido al hecho de que este último puede, de diversas maneras, limitar el poder de aquélla: los años 1957-1960 vieron desarrollarse uno de estos conflictos que terminó con el triunfo de la Suprema Corte. El tema más importante se refería a la seguridad nacional, y el Congreso consideró que la Suprema Corte no actuaba en favor de la misma; pero todos los esfuerzos concentrados no consiguieron hacer pasar una legislación contra la Corte. La importancia del conflicto se hace patente al considerar las fuerzas que apoyan a la Suprema Corte. La primera, sin lugar a dudas, es el extraordinario respeto que se tiene en los Estados Unidos por la Justicia. Seguramente es uno de los elementos principales. Nace de la razón, no siempre claramente explicitada, del carácter nopolítico de la función judicial. Y aunque esto no sea totalmente cierto,

¹ C. Hermann Pritchett, *Congress versus the Supreme Court*, Univ. of Minnesota Press, Minneapolis, 1961, 168 págs.

es una *idea-fuerza* que mantiene en alto el prestigio de la Suprema Corte. Tampoco es aceptado el camino de la crítica legislativa. Solamente puede ser influenciada la Corte a través del nombramiento de nuevos miembros, cuando pierde alguno de ellos. A pesar de la enorme popularidad de Roosevelt, en 1937 no consiguió vencer este sentimiento en sus conflictos con la Corte, y debió esperar hasta que la mentalidad de los miembros estuviera más de acuerdo con sus reformas económicas. Por eso, aun en 1957, cuando mucha gente pensó que la Corte estaba equivocada en su modo de considerar la defensa nacional, consideró sin embargo, al mismo tiempo, que hubiera sido un error mayor debilitar en esos momentos la institución judicial. En segundo lugar, el ataque a la Corte fracasó por la virulencia de los mismos ataques que, si bien atacaban la actitud de la Corte en cuestiones de seguridad nacional, estaban alimentados por la oposición a las decisiones de la misma Corte en materia de segregación racial. La última razón, y quizás la decisiva, es la referente al equilibrio de la misma Corte. En los asuntos debatidos, la Corte no tuvo reparos en volver a considerar los distintos casos presentados, y así las discusiones fueron haciendo luz en los procesos, y la Corte pudo modificar algunas de sus conclusiones. Esto mismo aplacó mucho el fuego de las controversias. Pero no debemos olvidar que estos cambios en las decisiones de la Corte se produjeron después de la derrota de la legislación antijudicial en el mismo Congreso. La verdad es que la Suprema Corte ha salido fortalecida después de la lucha de estos años, y que su independencia como poder dentro de los Estados Unidos no ha sufrido ninguna mengua: por el contrario, tanto los letrados como los hombres de la calle consideran que el país cuenta con un buen respaldo para que las más importantes controversias se resuelvan de acuerdo con la justicia. Y esto, no hay duda, constituye un fundamento importante para la constitución de un verdadero estado de derecho.

F. Bourricaud, en *Bosquejo de una teoría sobre la autoridad*², se propone especialmente presentar los hechos sociales que fundamenten la posibilidad de una teoría. Por eso su trabajo se concentra en los psicólogos sociales que han descubierto las raíces de la autoridad. De entrada, hace ver las dificultades que se presentan para un estudio de este tipo: las pocas monografías y encuestas realizadas, y las discusiones que sobre temas básicos se han producido. Por otra parte, si bien la autoridad nos interesa especialmente desde el punto de vista político, podremos descubrirla también en otros grupos; y entonces nos preguntaremos si la autoridad es la misma. No hay duda de que los conflictos con la autoridad en la familia no pueden ser explicados por la lucha de clases o los conflictos de intereses. Los otros grupos sociales, naturales o artificiales,

² F. Bourricaud, *Esquisse d'une théorie de l'autorité*, Plon, Paris, 1961, 432 págs.

¿transmiten sus características a toda la sociedad? Es difícil saberlo. El autor estudia y critica los distintos recursos empleados por Bales, Lippit y White, Coch y French, Moreno y Lazarsfeld. La reflexión se hace alrededor del caso norteamericano, especialmente en lo referente a la autoridad colegiada. El autor logra establecer que la autoridad debe entenderse como un hecho de dependencia, en un proceso de interacción. En los grupos, esta relación de dependencia nace de que alguien es reconocido por los otros como con una especial capacidad, debido a los servicios que presta a los demás. Pero mientras esto no se vea fijado en reglas, no se puede hablar de verdadera autoridad; y a su vez la autoridad permite personalizar tales reglas. De allí que la autoridad pueda ser considerada como la personalización, la encarnación de las reglas; y también como la transfiguración simbólica de determinados individuos que toman a su cargo el hacer cumplir las normas colectivas como una responsabilidad personal. Estudiada en los distintos grupos sociales, podemos definir a la vida en sociedad por la discusión. De aquí la tendencia, en la sociedad moderna, a transformar la autoridad en la consecuencia de la discusión entre los integrantes de los distintos grupos sociales. De la discusión surgiría la unanimidad, en el sentido de que, si bien no todos están convencidos de la decisión tomada, están por lo menos decididos a obedecer lo que una vez discutido se resuelve por la mayoría, o por los considerados más capaces. Lo importante es que, de la discusión, haya surgido el convencimiento de que la obra a realizar es verdaderamente comprensible y útil para todos. Los sociólogos insisten asimismo en la necesidad de un *líder* para poder realizar el ideal de autoridad, aun dentro de los regímenes democráticos. Pero este *líder* democrático no es el jefe clásico: jamás es impuesto; su autoridad la ha ganado porque ha conseguido hacerse aceptar. Por otra parte, su autoridad no lo aleja de los demás miembros de la sociedad; por el contrario, tiende a permanecer al mismo nivel que sus conciudadanos. Y esto especialmente porque el líder no es más que uno entre varios de un grupo colegiado, que es el que realmente tiene autoridad. En nuestra sociedad, y especialmente en la norteamericana, la democracia se convierte así en la *ideología* de los regímenes poliárquicos; es decir, de los grupos que realmente tienen poder y aceptan que uno de esos grupos gobierne por un tiempo. No es todo el pueblo el que decide quién será el que posea autoridad, sino los grupos que detentan el poder los que decidan o elijan a quien representa a todo el pueblo. Así el autor concluye su estudio sobre una autoridad que pretende ser "racional-legal". Es uno de los tipos de autoridad, porque también se da un modelo "autoritario"; pero no hay duda que es el modelo del que tratan de salir las naciones más adelantadas.

El autor reconoce los límites de su trabajo. De hecho, ha estudiado las tensiones inmanentes de un sistema, considerado en abstracto. La autoridad colegiada que encuentra en Estados Unidos es difícil de realizar

en la práctica, en cuanto que los intereses son más heterogéneos y las opiniones más divergentes. También depende en gran parte del sentido y del valor que se dé a la discusión. Mientras los estadounidenses aprovechan de la discusión para ponerse de acuerdo sobre una tarea que luego, indefectiblemente, se realizará en común, los franceses, según el juicio del autor, la ven más con un sistema de negociar, y la no aceptación de las propias ideas como una verdadera capitulación. La obra de Bourricaud tiene el mérito de haber presentado un bosquejo de una teoría de la autoridad. No ha agotado el tema, pero ha abierto camino para que, con el esfuerzo conjunto de políticos, psicólogos y sociólogos, se devuelva a la autoridad un poco de su prestigio.

*El Estado y el ciudadano*³ es una obra realizada en común, y que enfrenta uno de los problemas más apasionantes en el campo político: ¿cuál puede ser el futuro de la democracia en un mundo tecnificado? El pretexto para realizar este estudio parte de la situación de Francia en dos momentos claves de su historia: mayo del 40 y mayo del 58. La necesidad de apelar a otros medios que los estrictamente democráticos, planteó a una gran parte de la opinión francesa la necesidad de meditar acerca de los alcances de la democracia. La guerra de Argelia, con sus torturas y sus campos de concentración, provocó todavía más esa necesidad de reexaminar los principios de una democracia. Una primera constatación hacen los autores: las estructuras sociales y económicas de este momento histórico son fundamentalmente diversas a las que dieron origen a la democracia del siglo pasado. Por lo tanto, es necesario conocerlas mejor para insertar en ellas los valores tradicionales de la libertad. El primer gran cambio lo encontramos en las funciones del Estado. No hay duda de que, desde la Revolución Francesa, la intervención del Estado fue disminuida y ridiculizada por los llamados liberales, pero tal situación ha sido totalmente desplazada: en la enseñanza, en la economía, en el progreso científico y técnico, la necesidad de la intervención del Estado se ha hecho cada día más visible. Pero, dato paradójico, este mismo Estado comprende que, en el orden internacional, no puede pretender mantener su actitud de soberanía absoluta como ocurriría en otros siglos. El Estado es hoy uno entre pares, y generalmente inferior a cualquier grupo de naciones. Junto a las responsabilidades nuevas del Estado, nos encontramos con una gran tendencia a la formación de una sociedad más igualitaria, no ya en los derechos proclamados enfáticamente aunque con poco vigor en la realidad, sino en todos los órdenes, desde el familiar, el económico y hasta el político. En el mismo grupo familiar ya no se da el tipo patriarcal, con gran diferencia de edad, entre los esposos y los hijos sometidos a una férrea disciplina. Los hijos suelen ser los abanderados de la transformación económica dentro de los hogares.

³ Club Jean Moulin, *L'Etat et le citoyen*, Du Seuil, Paris, 1961, 414 págs.

En el mismo orden social los grupos intermedios adquieren un prestigio cada vez mayor, contra la concepción liberal e individualista de la sociedad: el ejemplo más típico nos lo dan los sindicatos. Y mientras esto ocurre, los partidos políticos pierden su influencia, y provocan el cansancio del cuerpo electoral. En este mundo así transformado, ¿en qué medida el ciudadano participa en la democracia? Las oligarquías, los pequeños grupos que controlan distintos aspectos de la vida social, son al fin y al cabo los que realmente gobiernan y conducen al país. De aquí pueden surgir dos posiciones: una pesimista, para la cual no hay nada que hacer contra tales grupos; y otra optimista, para la cual tales pequeños grupos son fáciles de deshacer o de abrir. La primera respuesta no corresponde exactamente a la realidad. De hecho, ha habido un aumento de participación de los ciudadanos en todos los órdenes; y lo que importa es lograr nuevos progresos en esta línea. El ciudadano debe comprometerse cada vez más con su país; y obtener, de los grupos sociales intermedios, una apertura mayor para permitir una gran circulación de los verdaderos valores, en ideas, o en personas. Por otra parte, frente a la decadencia del Parlamentarismo, es necesario recrear otras formas de asambleas representativas que ejerzan un verdadero influjo en la marcha general de los acontecimientos. En tal sentido, la importancia creciente de los llamados grupos de presión puede ofrecer un camino de solución al problema de la falta de representación de una gran parte de la población en la conducción efectiva del país. Pero, no hay que olvidarlo, es necesario que se constituya el esquema jurídico que responda a estas nuevas realidades sociales. Aplicado especialmente a la realidad social y política francesa, este libro no dejará de sugerir orientaciones, y provocará inquietudes en muchos otros ambientes. Para nosotros, tiene la importancia de que, sin haber sufrido los conflictos que ha padecido Francia, nos encontramos, sin embargo, en la posición de no saber qué hacer con una democracia que no termina de madurar, ni de encarnarse en nuestras realidades sociológicas. Este libro, además de las respuestas teóricas que da a un problema semejante, agrega la posibilidad de un método práctico: la reunión de más de trescientas personas que llegan a ponerse de acuerdo en un tema tan vasto y tan complejo como el de la relación entre el Estado y el ciudadano. Presentado con la habitual elegancia de las ediciones du Seuil, es un libro al que no le espera el triunfo fácil de la gran masa, pero sí el de ser un eficaz instrumento de trabajo para equipos preocupados por la transformación que sufre en estos momentos nuestro mundo y su expresión política, la democracia.

La obra de I. Adelman, *Teorías de crecimiento y desarrollo económico*⁴, es un libro importante, desde el punto de vista teórico. En primer

⁴ I. Adelman, *Theories of Economic Growth and Development*, Stanford Univ. Press, California, 1961, 164 págs.

lugar la autora, rechaza, en líneas generales, la idea de que la economía de un país subdesarrollado no pueda estudiarse con los mismos principios que la de país desarrollado; y no sólo lo rechaza, sino que presenta un modelo de desarrollo económico que puede adaptarse tanto a una como a otra condición. Para estudiar la evolución de una economía es necesario poseer el conocimiento de los principales teóricos; y por eso Adelman estudia a Adam Smith, Ricardo, Marx, Schumpeter y los neo-keynesianos, destacando sus particularidades y sus correspondencias. El punto más interesante es el relacionado con las posibilidades de estimular artificialmente el crecimiento de una economía, cualquiera que sea su grado de desarrollo. En un último capítulo, admirablemente realizado, la autora presenta las posibilidades de un crecimiento del desarrollo. Ante todo señala que no es fácil la situación del economista que desea planear un desarrollo más rápido de una economía social: especialmente en cuanto que es difícil determinar las consecuencias y las reacciones que puede provocar la aplicación de cualquiera de las medidas consideradas exactas en la pura teoría. Por otra parte, no puede obrar sin tener en cuenta las fuerzas endógenas del sistema sobre el que pretende obrar. Para conseguir, aunque más no sea un cambio temporal, necesita ejercer una acción muy poderosa; y para producir un cambio total en el sistema económico imperante, debe realizar y poner en práctica distintos pasos lo suficientemente poderosos como para modificar el modo de obrar básico de la comunidad; y a cada momento debe tener en cuenta las más o menos fuertes reacciones de todas las partes de la economía (lo social y lo cultural, lo mismo que lo directamente económico).

Una de las consecuencias más importantes de este estudio es el relacionado con las variables técnicas y socio-culturales. Es imposible, concluye la autora, pensar en el desarrollo constante y prolongado de toda una comunidad, sin cambios profundos en la formación técnica y en las circunstancias socio-culturales en que se mueve dicha comunidad. Especialmente para el primer momento, para la iniciación del desarrollo económico. No quiere decir esto que no sean necesarios nuevos capitales, pero si no están acompañados de todo un proceso técnico, no podrá lograrse un verdadero desarrollo económico. Por eso son tan importantes las plantas *pilotos*, o los proyectos realizados bajo cuidadoso control para que resulten lo mejor posible, y sirvan al mismo tiempo para que, en la región o en el país, se aprenda rápidamente a mejorar la producción a través de esta enseñanza a ojos vista. La última conclusión se refiere a la intervención del Estado en esta posibilidad de desarrollo económico. Adelman no duda en asignar al Estado un papel primordial, ya que es una institución vital para incorporar nuevos propósitos o fines socio-culturales y cambios técnicos; porque difícilmente se encontrarán inversores privados que arriesguen su capital en tales operaciones, por lo menos en sus fases iniciales; porque puede establecer un sistema de im-

puestos que puede orientar los recursos hacia los lugares más débiles o los sectores de la industria más necesitados. Desde un punto de vista puramente económico, se ve claro que una vigorosa dirección gubernamental es necesaria para una exitosa modernización de la vida social y económica de una nación. Así la autora llega a las mismas conclusiones del Dr. Raúl Prebisch, quien en numerosas ocasiones ha llamado la atención sobre el hecho de que es imposible esperar la solución de los principales problemas de los países en vías de desarrollo a través de la libre empresa. Completan el libro interesantes notas, y un buen índice analítico. La Universidad de Stanford mantiene así la calidad de sus libros.

E. Sohmen, en *Nivel flexible de cambios*⁵, aborda el tema de la moneda, y las diversas teorías que, desde hace medio siglo, intervienen en la discusión, aún no aclarada, del *nivel de cambio*: ¿estará la solución en una completa libertad, sin control de cambio, sin límites preestablecidos de fluctuación? ¿La intervención, en un mercado libre, de un fondo estabilizador que compra o vende dentro de ciertos límites, iría contra la ortodoxia de una total libertad de cambios? Aunque el autor se sitúa entre los que sostienen la necesidad de una total libertad de cambio, no por eso alcanza a disipar las dificultades reales que en cada economía nacional se plantean. Indudablemente que la experiencia del *Fondo Monetario Internacional*, creado para prevenir los desequilibrios que entre las dos guerras habían llevado a una grave crisis, no es lo suficientemente amplia como para sacar conclusiones valederas universalmente, pero sin embargo, el *Fondo Monetario Internacional* no se ajusta a la teoría del libre cambio total, y según el autor su experiencia en los últimos quince años demostraría la necesidad del libre cambio. Sostenemos que esa experiencia, si bien no ha sido todo lo exitosa que se prometieron sus fautores, no nos dice nada acerca del libre cambio total como solución válida. Cabría preguntar cuál sería la situación monetaria internacional, después de la segunda guerra, de no haber existido tal *Fondo Monetario Internacional*.

R. Fossaert, en *El porvenir del capitalismo*⁶, observa que, en todo el mundo occidental, una de las mayores inquietudes es prever qué posibilidad tiene el capitalismo de subsistir en medio de los constantes ataques de distintos sectores. La realidad histórica nos dice que ningún fenómeno social puede conservarse con las mismas características a través de los tiempos. Tampoco puede decirse hoy que el capitalismo sea el mismo del siglo pasado: basta pensar en lo que significan las dos guerras mundiales para comprender que ningún sistema económico y social puede atravesar indemne tales perturbaciones. Además, la crítica teórica, tanto desde el campo socialista como del cristiano, han

⁵ E. Sohmen, *Flexible Exchange Rates: Theory and controversy*, Univ. of Chicago Press, Chicago, 1961, 173 págs.

⁶ R. Fossaert, *L'Avenir du capitalisme*, Edit. du Seuil, Paris, 1961, 256 págs.

obligado al capitalismo a abandonar algunas de sus posiciones más queridas, como la no intervención del Estado y el libre juego de leyes económicas. La misma revolución de las relaciones humanas implica para el capitalismo poner en primer plano ciertos valores que no entraban en sus cálculos anteriormente. En Francia, el fenómeno se ha acentuado todavía más por el influjo de críticos muy certeros, y por economistas, tanto teóricos como prácticos, que han logrado superar las grandes crisis del capitalismo, adoptando algunas nociones que no provenían de una pura teoría sino de un conocimiento más exacto de la realidad. Pero en la misma Francia, existe la tendencia a considerar que todo lo que no es capitalismo es *izquierda*. Es cierto que este modo de esquematizar la realidad tiene algunas ventajas para el diálogo corriente, pero cuando se lo transfiere a un campo más científico, se pierden totalmente los matices, y las conclusiones pueden decir mucho más o mucho menos que las premisas. Otra de las dificultades en la crítica del capitalismo parte del socialismo, o mejor dicho del determinismo histórico que algunos (aún no marxistas) aceptan, para interpretar el momento actual. Según este determinismo, la única salida al capitalismo es el socialismo, como si la inventiva de los hombres hubiera concluido, y no estemos ante un período particularmente interesante de la historia en que, cansados de ideologías más o menos teóricas, los hombres, y especialmente los políticos, traten de resolver los problemas de acuerdo con los datos reales. De este retorno a la realidad, todavía no podemos conocer los resultados, pero no hay duda de que no podrán ser encasillados en las distintas ideologías que conocemos.

El libro de Fossaert, a pesar de conservar algunas de las deficiencias anotadas más arriba, conserva una buena dosis de voluntad sincera por alcanzar los datos reales del problema. Su última conclusión, muy valiosa, afirma que, en medio del fracaso del capitalismo y de la izquierda francesa, las nuevas generaciones formadas en los más distintos sectores buscan métodos y organizaciones más cercanas a sus propias realidades. Esta es la esperanza de Francia. En nuestro país, donde de tan diversas maneras se vive aferrado a la ideología, y existe una preocupación tan rudimentaria por conocer los datos del problema nacional, bueno sería meditar este juicioso libro, y obtener de él su más precioso fundamento: la política no es cuestión de teorías sino de datos; el político no es un teórico, ni un agitador, sino un hombre prudente.

P. A. Samuelson, R. Robinson y G. B. Baldwin nos ofrecen la *Guía de Estudio y Libro de Ejercicios del Curso de Economía Moderna* de P. A. Samuelson⁷. No hace falta presentar a este último: su presente obra, que obtuvo gran difusión en su edición original, es de gran utili-

⁷ P. A. Samuelson, R. Robinson, G. B. Baldwin, *Guía de estudio y libro de ejercicios del curso de economía moderna de P. A. Samuelson*, Aguilar, Madrid-Buenos Aires, 1961, 512 págs.

dad pedagógica, casi podríamos decir insustituible para adelantar en la aplicación de los conocimientos adquiridos teóricamente. La profusión de gráficos y la disposición tipográfica son de gran ayuda para retener la atención. No se piense que esta obra es de ayuda solamente para los estudiantes, sino también para los profesores de economía que, a veces, se encuentran faltos de ejemplos claros que ilustren suficientemente los temas explicados. Complementa de modo admirable el *Curso de Economía Moderna*; de modo que la sencillez de la explicación teórica se verá matizada con esta *Guía de Estudio*, y constituye una nueva contribución de la editorial Aguilar al progreso de la ciencia económica.

No es fácil encontrar un homenaje semejante al tributado, bajo el título de *Saggi di Economia Aziendale e sociale*^s, a la memoria del esclarecido maestro G. Zappa: sus tres volúmenes, presentados elegantemente, son un testimonio de la profunda huella dejada en sus discípulos y compañeros por el profesor Gino Zappa. Fiel continuador de Fabio Besta al comenzar su carrera, pocos años le bastaron para presentar un pensamiento original y magistral en su obra *Il reddito di impresa*, publicado en 1929. La obra de un maestro no debe juzgarse por el número de las nociones y preceptos que señala, sino por el carácter universal de los principios que formula. Y en esta labor Zappa superó ampliamente al mismo Besta. De sus escritos surge claramente que la economía de la empresa es una ciencia autónoma y unitaria: de aquí aquellos principios a través de los cuales puede comprenderse y realmente aplicarse un estudio profundo de la empresa en el mundo moderno. La organización, la dirección y la contabilidad de una empresa no pueden entenderse si no se ha realizado primariamente el estudio de los principios más altos de la economía empresarial.

En esta línea una de las primeras preocupaciones de Zappa fue establecer la necesidad de una legislación más comprensiva respecto de la vida empresarial. En este respecto no es necesario insistir en la importancia que todavía hoy tiene una preocupación similar, especialmente en nuestro país, donde las empresas, en la práctica, no cuentan sino con una legislación anticuada.

Todas estas preocupaciones nacían en Zappa en primer lugar de sus años infantiles, ya que su padre era un fuerte comerciante de importación y exportación especialmente con la Argentina; y maduró con sus estudios en su ciudad natal, Milán. Ya en 1906 fue nombrado profesor en Génova. Su magisterio en esa ciudad duró hasta 1921. Ese año fue nombrado profesor en Venecia, y en la ciudad de las lagunas desarrolló lo mejor de su profesorado. Al mismo tiempo ocupó una cátedra en la Universidad Luigi Bocconi de Milán.

Su influjo mayor en la ciencia económica se refiere especialmente a

^s Saggi di Economia Aziendale e Sociale: *In memoria di Gino Zappa*, Giuffrè, Milano, 1961 (tres tomos), 680, 630, 664 págs.

la transformación que provocó en el estudio de la contabilidad para asegurarle un contacto más vital con la misma ciencia económica y los hechos de la empresa, liberándola de una estéril posición abstracta. En este sentido Zappa pertenece al grupo de los que se dieron cuenta, en los primeros veinte años de nuestro siglo, de la necesidad de establecer, sobre bases más humanas y concretas, todo lo relacionado con la economía.

Junto con este influjo, la obra de Zappa se reconoce en la formación de excelentes discípulos que fueron ocupando otras cátedras de la ciencia económica. En esa falange era lógico que resonara con los mejores ecos la idea de rendir un homenaje escrito a su maestro. Así sesenta y dos de los nombres más preclaros de la economía italiana han contribuido con sus trabajos a esta monumental obra, publicada bajo la dirección de Giordano dell'Amore.

No es el caso de sintetizar aquí algunos de los trabajos. Fuera de algunos, muy pocos, dedicados a exaltar la figura del maestro, los demás son verdaderos frutos de investigación propia. Colocados en orden alfabético, no es fácil agruparlos por materias. Cinco se refieren a temas históricos. Los demás tienen como tema principal algún punto relacionado con la empresa. Los tres tomos quedan como una obra útil para toda buena biblioteca dedicada a estos temas.

La Federación Internacional de los Institutos Católicos de Investigaciones Sociales y Socio-religiosas, juntamente con el Centro de Investigaciones Socio-religiosas de Bruselas (FERES y CSRS), han comenzado a publicar tres series de estudios sobre la realidad social latinoamericana⁹, en un amplio y ambicioso plan de investigación dirigido por F. Houtart, director del Centro mencionado.

Han llegado hasta nosotros nueve de estos trabajos que si bien, como aclaran los editores, son solamente un primer paso, constituyen sin embargo un valioso elemento de trabajo, y base para futuros desarrollos de la investigación que urgentemente necesitan los investigadores y planificadores del futuro latinoamericano. Y especialmente también los necesita la Iglesia para acomodar con realismo su apostolado a las necesidades de los habitantes de estas extensas tierras.

Queremos señalar los tres libros que encabezan cada una de las series. En primer lugar, entre los estudios sociológicos, Federico Debuyst nos presenta *La Población en América Latina*. Su subtítulo es muy importante: Demografía y evolución del empleo. Después de una descripción histórica y de la composición racial de la población con sus características especiales según diversas zonas, estudia Debuyst la estructura del empleo, señalando el equilibrio entre los sectores de activi-

⁹ América Latina, *Estudios Sociológicos, Documentos Latino-Americanos, Estudios Socio-religiosos latino-americanos*. Oficina Internacional de Investigaciones Sociales de Feres, Friburgo (Suiza) y Bogotá (Colombia).

dad, y comparándola con la países no latinoamericanos. El capítulo quinto nos presenta la serie de factores que explican la evolución del empleo en América Latina y resulta ser uno de los mejores logrados.

En la serie de Documentos, Raúl Cereceda presenta *Las instituciones políticas en América Latina*, no meramente en sentido estático, sino atendiendo asimismo a los aspectos dinámicos, tan importantes para entender cualquier institución política. Además, no se contenta con exponer las instituciones, sino que realiza una comparación entre los distintos países, lo que le permite arribar a conclusiones que serán útiles a todos los que tienen que ver con la política en América Latina.

Por último, la tercera se refiere a estudios socio-religiosos y su primer número está dedicado a *La Iglesia en Colombia y sus estructuras*. Trabajo muy completo, dedica sus primeras cincuenta páginas a mostrarnos las características principales de Colombia desde el punto de vista social-económico. Las 150 páginas restantes nos abren el panorama de una Iglesia en plena actividad, con buenos, medianos y escasos recursos según la zona de Colombia. Se han detenido los autores, Gustavo Pérez e Isaac Wust, en lo relacionado con lo estrictamente sacerdotal y religioso, y son ellos los primeros en lamentar la ausencia de toda referencia al elemento laico como propulsor de iniciativas y portador de responsabilidades dentro de su Iglesia. De cualquier manera, este primer estudio socio-religioso nos permite desear la publicación de trabajos semejantes en todos nuestros países, para que se haga realidad la frase de Pío XII, dirigida a los apóstoles del siglo XX: "Ver claro para obrar con eficacia"¹⁰.

T E O L O G I A

Veinticuatro teólogos europeos, de ambientes alemanes (en su mayor parte) o franceses, se reúnen en una obra, a cargo de J. Daniélou y H. Vorgrimler, que lleva por título *Sentire ecclesiam*¹; obra que, como su título lo aclara, busca entregarnos la mentalidad del verdadero *sentir en la Iglesia* a través de su historia, mediante trabajos de carácter preferentemente dogmático o ascético. La ocasión que los mueve a este *encuentro*, —alrededor de las más destacadas figuras que nos presenta la historia de la Iglesia— no puede ser menos grato: rendir homenaje a Hugo Rahner en sus sesenta años de existencia, y como Daniélou lo explica acertadamente, es a la vez un homenaje a la Iglesia, cuyo amor

¹⁰ Véase, en esta misma entrega, una reseña más detallada de este mismo libro.

¹ *Sentire Ecclesiam*, hrsg. von J. Daniélou-H. Vorgrimler, Herder, Freiburg, 1961, 827 págs.

explica la variada producción literaria de Hugo Rahner (cfr. Ciencia y Fe, XII - 46 (1956), p. 29). Inicia la serie de colaboraciones un trabajo de H. de Lubac, *Credo Ecclesiam*, al que siguen otros referentes a cuestiones bíblicas del Antiguo y Nuevo Testamento (A. Deissler y A. Vögtle); tratando luego acerca de la Iglesia en los Santos Padres (J. Daniélou, L. Bouyer, H. Bacht, P. T. Camelot, J. Ratzinger y E. Heufelder); de la liturgia de la Iglesia latina (J. Jungmann); de la Iglesia en su relación con problemas o figuras del medioevo (Y. Congar, K. Esser, E. Iserloh); de la Iglesia en los Siglos XVI y XVII (B. Schneider, J. Lecler, I. Behn, H. Wolter, H. Vorgrimler); de la Iglesia Oriental (E. von Ivánka); de la Iglesia en sus problemas del siglo XIX (R. Löwen, J. Geiselman, O. Karrer); finalizando con dos trabajos de H. von Balthasar y Karl Rahner, sobre la Iglesia y el mundo actual. Cierra el homenaje una *bibliografía completa* del mismo H. Rahner (que incluye las traducciones a otras lenguas) desde 1931 a 1961. En el texto, las colaboraciones de los autores franceses han sido cuidadosamente traducidas al alemán. Sólo por los títulos de las colaboraciones, se aprecia la importancia que tienen para el conocimiento de *hombres de iglesia* como Pacomio, San Agustín, San Benito, San Francisco de Asís, el autor de la Imitación de Cristo, San Ignacio de Loyola, San Pedro Canisio, Pascal, Sailer y Möhler, Newman; y para el conocimiento de la *espiritualidad eclesial* en épocas o regiones particulares. Si los editores se hubieran animado a hacer un índice de consultas —de temas y personas estudiadas—, su riqueza hubiera sido un patente testimonio de todo lo que se contiene en este merecido homenaje a Hugo Rahner.

Como solemos hacer cuando nos llega un nuevo volumen del *Lexicon für Theologie und Kirche*², vamos a señalar los artículos que han llamado nuestra atención, en una primera mirada a su contenido. En la línea teológica comencemos por el dedicado a la *Iglesia* (en la Escritura, el magisterio, la sistematización teológica, el punto de vista extraccesial, el arte, y el símbolo), con sus otros artículos complementarios, (sobre su derecho canónico, su historia, etc.). El artículo sobre la *concupiscencia* se remite totalmente a los artículos sobre los temas relacionados con la misma. La *Realeza de Cristo* es estudiada con brevedad, pero competencia. El misterio de la *Cruz* es largamente tratado: dentro de este tema, el artículo sobre el *Viacrucis* se limita a sus aspectos canónicos —de sus indulgencias—, y por eso lamentamos que no se haya tratado sus aspectos pastorales, tan discutidos hace pocos años (cfr. Ciencia y Fe, 16 (1960), pp. 329-331). El artículo sobre el *Kyrios* compensa la brevedad con la densidad (es obra de Mussner, recientemente desaparecido; y remite oportunamente a los otros artículos del mismo *léxico*, donde se tratan los aspectos cristológicos de ese título). Un artículo especial

² Lexicon für Theologie und Kirche, IV: *Karthago bis Mascellino*, Herder, Freiburg, 1961, 1376 cc.

está destinado al problema actual de la *Vida de Jesús*, en la historia y en la actualidad (cfr. J. Ig. Vicentini, *La crítica racionalista y el Jesús histórico*, Ciencia y Fe, 15 (1959), pp. 499-506), entrando para ello en problemas bien concretos, y que interesan sobre todo a los autores católicos. Ampliamente se trata el tema antropológico del *Cuerpo*; y el del *Cuerpo de Cristo*. El artículo sobre los *novísimos* se reduce a referencias a todos los artículos del *léxico* donde el tema entra de una manera relevante. Otros artículos se hallan claramente en la línea de la pastoral o catequesis, y de ellos vamos a subrayar los más importantes. Por ejemplo, el dedicado a la misma *Catequesis*, con importantes derivados (método catequético, medios, catequistas, renovación catequética, etc.), que totalizan unas treinta columnas, densas de la rica experiencia alemana de los últimos decenios. Igualmente importante es el lugar que ocupa *Kerigma* y *Teología kerigmática* (donde K. Rahner muestra su concepción peculiar de la teología, poco favorable al problema que dio origen al nacimiento de lo que, al principio, se llamó teología kerigmática). El artículo sobre el *Niño*, se explaya en temas de su pastoral (primera comunión, predicación). Otra serie de artículos redondea el tema de los *Enfermos*. El *culto* es también ampliamente tratado, de modo que desemboca en la *liturgia*, alrededor de la cual se han escrito varios artículos. A propósito del *laico*, después de su definición y misión, se trata de su espiritualidad, y se termina señalando su lugar en la Iglesia (desde el punto de vista canónico, a cargo todo de K. Mörsdorf), dejando otros aspectos para otros artículos. El problema de la *doctrina* comprende varios artículos (uno de los cuales se dedica al método catequético llamado *Lehrstückkatechismus*). La mayor parte de los artículos restantes tratan temas importantes de la filosofía, como *vida*, *sociología*, etc. Baste pues este rápido recuento de algunos de los artículos de este nuevo volumen del *Lexikon für Theologie und Kirche*, para llamar la atención de los lectores.

Bajo el título de *Al encuentro de Dios*³, se publica el homenaje a A. Gelin. Después de una cálida dedicatoria —llena de recuerdos personales— de M. Joubjon (pp. 13-21), quien nos ofrece una imagen vívida de la inteligencia y del espíritu de Gelin (como sacerdote y como investigador), se presenta la bibliografía completa del mismo (pp. 23-39) —incluidas las reediciones y traducciones— en orden cronológico y en tres partes: 1. *libros*; 2. *artículos* de revistas; 3. *Juicios* de libros (reseñas y boletines bibliográficos). Las colaboraciones de los amigos y colegas de Gelin se distribuyen en cuatro partes: 1. temas de *Antiguo Testamento*; 2. temas relacionados con el mismo; 3. temas de *Nuevo Testamento*; 4. Temas de Escritura en la *tradición cristiana*. Un índice de textos (escriturísticos, y extra-escriturísticos), y otro de materias —y

³ A la Rencontre de Dieu, *Mémorial A. Gelin*, Mappus, Lyon, 1961, 445 págs.

autores estudiados—, facilitan la consulta de la publicación. El interés peculiar de este homenaje podría residir en el hecho de que, en él, se puede apreciar los frutos de *un formador, cuyo método* (el de la *re-interpretación*, p. 119, nota 1) *ha hecho escuela*: siendo los autores de todas las colaboraciones, especialistas y, en buena parte, discípulos de Gelin, todas ellas son de interés para los que se interesan —en los ambientes especializados y en el gran público— por la Biblia. Por ejemplo, la colaboración de G. Jousard, sobre el *Antiguo Testamento en la oración de las primeras comunidades cristianas* (pp. 335-362), no sólo es programática para cualquier biblista (p. 359, nota 6), sino también orientadora para cualquier sacerdote, deseoso de cumplir seriamente con el *opus Dei* del salterio. Otro ejemplo de lo que decimos lo podríamos buscar en los temas de interrelación entre biblia y liturgia (y su pastoral), que era una de las ideas caras a A. Gelin (para esto, consúltese el índice en la palabra *liturgia*). Pero, volviendo al tema —insinuado más arriba— del método de Gelin, llamamos la atención de nuestros lectores sobre todo lo que, en este homenaje —en este sentido, muy acertado— se dice sobre dicho método; y también sobre su uso por parte de los mismos autores de las colaboraciones (consúltese, para ello, el índice en las palabras *relecture, midrash*): en este método —tan importante para la lectura espiritual y la oración personal sobre la Biblia⁴— es donde más se nota la unidad vital de la especialización y la espiritualidad, típica —como observamos más arriba— en A. Gelin.

En homenaje a los noventa años de vida del conocido escriturista Andrés Fernández Truyols, *Estudios eclesiásticos* le dedica por completo su número 134-135, bajo el título de *Miscelánea bíblica Andrés Fernández*⁵. Luego de diversos testimonios de homenaje, un grupo de más de cincuenta especialistas, se reúne en este número brindando con sus trabajos sobre la materia un cálido reconocimiento al que fuera por tantos años investigador y profesor de Cuestiones bíblicas, tanto en la Facultad de Teología de Sarriá y San Cugat, como en el Instituto Bíblico de Roma. Las partes en las cuales se ha distribuido la materia son: 1. Temas generales; 2. Antiguo Testamento; 3. Nuevo Testamento. Los colaboradores pertenecen a todas las lenguas europeas —y cada uno escribe en su lengua original—, aunque abundan más los del ambiente del homenajeado. Precede un rápido panorama de la vida del P. A. Fernández; y una bibliografía completa, clasificada en libros, opúsculos, artículos, cartas, manuscritos, y reseñas o críticas de libros.

La obra de L. Monden, *Teología del milagro*⁶, nos llega en su edición

⁴ Cfr. *Midrash bíblico y reflexión ignaciana*, Ciencia y Fe, 14 (1958), pp. 541-544.

⁵ *Miscelánea Bíblica Andrés Fernández*, número especial de Estudios Eclesiásticos, julio-diciembre, 1960.

⁶ L. Monden, *Theologie des Wunders*, Herder, Freiburg, 1961, 357 págs.

alemana, traducida directamente del original holandés. Ya hemos comentado en nuestra revista la anterior traducción francesa (cfr. *Ciencia y Fe*, 16 (1960), pp. 198-199), de modo que ahora comenzaremos haciendo un comentario comparativo de ambas traducciones. En cuanto al título, la edición francesa explicita lo peculiar de la concepción de Monden (milagro, como *signo*, dentro de la historia de *salvación*), mientras que la edición alemana la califica —a esa concepción— como *teología* (sin duda, siguiendo la moda de otras teologías —como la de la muerte, de K. Rahner; y la de la predicación, de Semmelroth, para no citar más que ejemplos muy recientes— publicadas en el mismo ambiente). Ambas ediciones han tratado de poner al día la bibliografía; y en este trabajo, no siempre coinciden, de modo que a veces una, a veces otra, está más al día⁷. La edición francesa —o mejor, belga— ha sido retocada por el autor, —y ésta es una ventaja apreciable en su favor; y por eso no comprendemos por qué la edición alemana no lo ha tenido en cuenta, siendo un año posterior a la francesa (a no ser que el retraso haya sido exclusivamente por razones de impresión, censura o distribución). El índice de autores es, en la edición alemana, más minucioso.

Es característico de Monden su insistencia en el *milagro como signo* (Cap. III, pp. 37 y ss.): o sea, como *lenguaje divino*, destinado a establecer un diálogo con el hombre; y de allí la importancia que le atribuye al ambiente de ese diálogo, o *contexto religioso del milagro* (Cap. IV, pp. 71 y ss.). Consiguientemente, Monden revalora la *certeza moral* (Cap. V, pp. 85 y ss.); aunque tal vez demasiado tímidamente todavía, ya que se podría insistir más en ella⁸. De donde se sigue la gran importancia del *testigo* del milagro —directo interlocutor del diálogo iniciado por Dios— (en este aspecto del milagro, Monden, sigue a J. Guilton, en su estudio fundamental sobre el testimonio cristiano: *Le problème de Jésus*, 1948, pp. 224-226). Aquí se inserta el problema de la ciencia, y su papel en el milagro: Monden lo considera —este papel— secundario; y para mostrarlo, lo resume en tres puntos (Cap. IV de la segunda parte, p. 314), que desarrolla a continuación (avanzando más allá de Dahnis, cfr. p. 57, nota 2 de la edición francesa, que lamentablemente falta en la edición alemana). Y nosotros diríamos que todavía se podría ir más allá,

⁷ Por ejemplo, la edición alemana, en la nota 1 de la pág. 38 —y en un aspecto de mucha importancia, que es el símbolo religioso— es más amplia que la nota correspondiente de la pág. 42 de la edición francesa. En cambio, la nota 2 de la pág. 57 de la edición francesa, responde a una objeción de Dahnis —importante, para apreciar su diferencia con Monden—; y esta respuesta falta en la nota correspondiente de la pág. 55 de la edición alemana.

⁸ Cfr. *Panorama de la Teología actual* (traducción de la conocida obra *Fragen der Theologie heute*, cfr. *Ciencia y Fe*, 16 [1960], p. 443), en el capítulo sobre *Fe y conocimiento*, de J. Trütsch, pp. 61-90; con bibliografía, pp. 73-77).

o, si se quiere, explicar el papel de la ciencia, subordinándolo al papel que ella tiene en el *testigo* del milagro; y haciendo que sea una de tantas circunstancias del *contexto religioso*, la principal, si se quiere, si con ello se quiere decir que la insuficiencia de la ciencia —que el testigo conoce— para explicar el hecho, es la *señal de atención* para que dicho testigo preste *atención religiosa* al milagro, y comience a interpretarlo como *signo de salvación* —o intervención del Trascendente—, y como tal se atreva a testificarlo⁹. Podrá pues mejorarse la obra de Monden, teniendo en cuenta, por ejemplo, los trabajos de autores como los siguientes: Z. Arandi, *Wunder, Visionen und Magie* (Müller, Salzburg, 1959), R. Hooykaas, *Natural Law and Divine Miracle* (Brill, Leiden, 1962), J. S. Lawton, *Miracles and Revelation* (Assoc. Press, New York, 1960); R. Verardo, *Naturale e soprannaturale* (Sacra Doctrina, 1960, pp. 397-448); Mc Namara, *The Nature and recognition of Miracles* (Irish Theol. Quart., 1960, pp. 294-322). Pero, tal cual está, la obra de Monden se puede ya considerar clásica en la materia.

La obra de J. Betz, *La Eucaristía en el tiempo de los Santos Padres*¹⁰, en su volumen II/1, trata de la presencia real de Cristo según el Nuevo Testamento: estudio minucioso sobre el tema, que completa el anterior, que se fijaba en los Santos Padres, y que, como el autor lo explica en el prólogo, necesitaba de este complemento. Los documentos neotestamentarios son estudiados cronológicamente: Iglesia apostólica, San Pablo, Sinópticos, Carta a los Hebreos, y San Juan. Como es obvio, buenos índices de textos escriturísticos y autores citados (se han incluido los Apócrifos, y los documentos del Qumran, y otros que reflejan el ambiente judío que rodeaba a la primitiva iglesia). La bibliografía —muy selecta— le ha dado preferencia a las obras alemanas. Esperamos otra ocasión más favorable para detenernos en su comentario.

La obra de H. Crouzel, titulada *Orígenes y el conocimiento místico*¹¹, es una presentación sistemática de la espiritualidad origeniana. El autor muestra que, a pesar de ser una espiritualidad tributaria de la formación griega de Orígenes, no se reduce a eso, sino que incluye una valiosa reflexión personal sobre el misterio de Dios. Consecuentemente, el conoci-

⁹ Además, habría que distinguir entre *ciencia*, en el sentido clásico del término, y *teoría científica*, en el sentido actual de la misma: la *ciencia* tenía pretensiones de realismo —hasta qué punto lo lograba, habría que verlo—, mientras que la *teoría científica* —o, como también hoy se dice, *ciencia moderna*— no las tiene, y se contenta con reflexionar sobre los elementos teóricos, dejando la realidad a los filósofos (cfr. *Ciencia y Fe*, 16 [1960], pp. 220-223). Véase lo que, en esta misma entrega, decimos sobre el tema de la ciencia moderna —en sus relaciones con la filosofía— comentando una obra de Schrödinger.

¹⁰ J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der Griechischen Väter*, II/1, Herder, Freiburg, 1961, 222 págs.

¹¹ H. Crouzel, *Origène et la connaissance mystique*, Desclée, Bruges, 1961, 633 págs.

miento de Dios en Orígenes, contra lo que se suele pensar, no es tan intelectualista (como lo hace creer una primera lectura de sus obras), y su mística puede considerarse uno de los grandes exponentes del primitivo cristianismo; y, por lo mismo, su especulación teológica no es un agregado artificial de temas, sino la resultante de una perspectiva mística del misterio de Dios que se nos revela en Cristo. De hecho, Orígenes desarrolla perfectamente el carisma del conocimiento; y a la sabiduría como una suerte de connaturalidad con la realidad divina. Para él, lo espiritual —que no es negación sin más de lo material— es lo verdaderamente real; y se llega a conocerlo partiendo de los símbolos sensibles —especialmente escriturísticos—, pues por ellos Dios eleva al hombre —que es cuerpo— a la visión de su naturaleza espiritual. En otras palabras, diríamos que, para Orígenes, lo espiritual es el núcleo de la realidad material, que es un símbolo de ella; de modo que al ser descubierto ese núcleo espiritual, la realidad material se transfigura. El autor, conocido ya por nosotros en una obra anterior sobre la imagen de Dios, nos ofrece otra obra bien lograda sobre el conocimiento místico de Dios, gracias a la familiaridad que tiene con el vocabulario origenista, su temática y problemática. De modo que resulta su obra indispensable, dentro de la abundante producción actual sobre el tema, y que subraya muy bien el carácter primordialmente cristiano del pensamiento de Orígenes. La bibliografía, bien detallada, indica fuentes (ediciones críticas), y monografías. Los habituales índices de textos de Orígenes y de la Escritura, así como de los autores citados, facilitan la consulta. La parte monográfica de la bibliografía ha sido muy detallada y clasificada por temas y subtemas: por sí sola es un excelente instrumento de trabajo, que todos sabrán apreciar.

La obra de V. Losski, *Visión de Dios*¹², es un ejemplo típico de una teología oriental, deseosa de salvar la integridad de la ortodoxia y, a la vez, cuidadosa de entender la teología occidental cristiana. Otros trabajos del mismo autor, sobre la teología mística en Oriente (*Theologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Aubier, París, 1944) se hallan en la línea del primer objetivo indicado; y otros, en la línea del segundo, como sus estudios sobre el medioevo cristiano (por ejemplo, su obra magistral sobre el Maestro Eckhart). La obra que ahora comentamos trata de integrar la teología espiritual de Palamás —en su tema pneumatológico de la visión de Dios, tan objetado por antiguos historiadores de los dogmas, que escribieron desde el punto de vista occidental—, dentro de la gran tradición patrística, común a Oriente y Occidente. Y la tesis es que la obra de Palamás hunde sus raíces en la cristología post-calcedoniana (más allá de los Capadocios y el Pseudo-Dionisio, a quien nuestro autor atribuye mucha autoridad), cuyo exponente principal es San Máximo el Confesor. En el cap. I, el autor nos introduce en la controversia susci-

¹² V. Losski, *Vision de Dieu*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1962, 142 págs.

tada por los escolásticos del siglo XVI (a partir de Vázquez, y hasta Petau), acerca de la tesis de la visión de Dios —en teología espiritual— entre los autores griegos hasta Palamás; y como la controversia ha sido suscitada desde el punto de vista escolástico, nuestro autor la mira desde el punto de vista oriental. Comienza pues por los Padres griegos (cap. II) en su primera época, siguiendo luego con la escuela de Alejandría (capítulo III), la de los Capadocios (cap. IV), la de los sirios-palestinos (cap. V) hasta Cirilo de Alejandría, y en la literatura ascética (cap. VI), en el Pseudo-Dionisio, y en Máximo el Confesor (cap. VII), en S. Juan Damasceno y en la espiritualidad bizantina (cap. VIII), hasta llegar a Palamás (cap. IX), que para el autor es quien logra la síntesis espiritual y teológica de toda la tradición. Creemos que esta obra contribuirá a un mayor conocimiento de la teología mística oriental por parte de occidente —que bien la necesita—; y, en particular, servirá para reivindicar a Palamás, que ha comenzado a ser mejor conocido en occidente después de los estudios de Meyendorff¹³, autor que amistosamente ha escrito el prólogo de esta obra póstuma del incansable Losski (y se ha tomado el trabajo de completar el manuscrito con las indicaciones bibliográficas que no pudo tener en cuenta su malogrado autor), y que avale con su autoridad esta obra sobre Palamás.

Una importante editorial alemana, Kösel, de München, nos avisa que ha abierto la suscripción de dos importantes publicaciones. Una, titulada *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, es obra de colaboración de diversos especialistas, bajo la dirección de H. Fries: de ella, el primer volumen acaba de aparecer, y se esperan los otros dos para setiembre próximo. La otra publicación comprende las obras completas *Schriften Martin Bubers*, completas por primera vez (1913-1961), y revisadas por el mismo autor, y de las cuales aparecerá el primer volumen, titulado *Schriften zur Philosophie*; y seguirán los otros dos, sobre el Casidismo y sobre la Biblia (o sea, cada volumen se refiere a cada una de las tres preocupaciones del bien conocido Martin Buber).

La obra *Herejías del tiempo*¹⁴, necesita de algunas aclaraciones, para valorar su verdadero sentido pues su título puede dar lugar a falsas interpretaciones acerca de su contenido. Y sea la primera que el término *herejía* no debe ser tomado en su significado estricto: movimiento contrario a la Fe en la misma Iglesia, o sea, como un error de tipo formalmente religioso. Aún más, tampoco podemos hablar de *sistemas* o *ideologías* que agrupen un conjunto de *verdades* o *actitudes* lógicamente conexas

¹³ J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de G. Palamás*. Sobre esta obra, cfr. Rev. Thom., 60 (196), pp. 429-452 (exhaustivo estudio crítico de Journet, desde el punto de vista tomista), y también Rech. des Sc. Rel., 49 (1961), pp. 153-157 (B. Leib).

¹⁴ Häresien der Zeit, hrsq. von Anton Böhm, Herder, Freiburg, 1961, 439 págs.

(como las concepciones antiguas) si exceptuamos el Comunismo. Las *herejías* del mundo moderno no son ni siquiera antirreligiosas o antilógicas, pues no pasan de lo arreligioso y de lo alógico. Por eso pueden nacer por generación espontánea de la misma existencia concreta, y presentarse en variedad multiforme, haciendo imposible todo estudio exhaustivo y sistemático del *conjunto*, y exigiendo la expresión, de tipo más existencial que racional, que, precisamente por esa razón, impera en la obra. Consecuencia natural es el hecho notado en el prólogo: "Dieses Buch ist kein Ketzerhammer": no busca la refutación directa de las *herejías* presentadas (algo por otra parte psicológicamente inútil), sino la exposición de las *actitudes, hechos, teorías* que permita una mayor comprensión de los mismos en vista a un diálogo provechoso, y no a una estéril discusión. Y decimos *directamente*, pues en muchos casos (para lo cual vaya como ejemplo el capítulo *Das Leben in der Häresie*, de A. Böhm) la mera presentación de los hechos, razones y consecuencias constituyen el mejor motivo de su rechazo.

De aquí la amplia libertad de los colaboradores en la elección de los temas, y en el modo de tratarlos: cada uno eligió la figura que más le plugo del cuadro de las herejías del mundo actual, y la proyectó con absoluta independencia de perspectiva con respecto a las de los otros autores. Y así tenemos en líneas generales: La *Herejía* en sí misma considerada en la concepción cristiana, su problemática, y la ulterior transformación de su forma ha sido estudiada por K. Rahner. Y las manifestaciones principales propias de nuestra época caen bajo los siguientes títulos: *Hybris del hombre*, por Walter Warnach, donde, a través de diversos autores y sistemas de vida como romanticismo, socialismo, etc... y hechos de actualidad, se nos presentan las diversas vicisitudes y antinomias de una humanidad que, junto a un mayor dominio del mundo material y gran tensión de la libertad plena, experimenta en los individuos exactamente lo contrario: insuficiencia interior, inseguridad existencial que provoca la preferencia por el anonimato de las masas y la "objetivación" de las personas. *El Triunfo de la Desesperación*, de G. Siewerth, estudia sus manifestaciones en los más diversos campos, y encuentra su última raíz en la separación y desunión del Cristianismo y su fe por parte del proceso estructurante de la realidad moderna. *La Renuncia a la Metafísica y la Metafísica de la Renuncia*, por Heimo Dolch, presenta uno de los sistema más en boga, el Positivismo, con su atracción y sus peligros. W. Strolz trata *La Rebelión contra la Razón* a partir del antirracionalismo del siglo XIX y sus proyecciones en la vida del siglo XX, tanto en la filosofía como en la poesía. Los tres grandes ídolos de la Civilización moderna, los cuales podríamos decir corresponden al mundo-demonio-carne, y las tres herejías que originan son objeto de tres interesantes estudios: *El culto de la Carne*, por Diether Wendland; *La religión del Poder*, por Gustav Kafka; *La idolatría del Trabajo y la Técnica*, por Werner Schöllgen. Las esperanzas hechas herejías son consideradas en los capítulos siguientes: *El moderno Milenarismo*, de F. A. Freiherr von der Heydte;

Esperanza de salvación y Colectivismo, de Goetz Briefs. Naturalmente el Comunismo, la única herejía verdadera y realmente seria de este siglo, tiene un estudio correspondiente: *El Materialismo Dialéctico como Fideísmo*, de Helmut Daham. Al cual se agrega lo que podríamos decir está en el otro extremo de la línea, *la Gnosis y la Magia*, tratadas por Matthias Vereno. El capítulo *La Vida en la Herejía*, de A. Böhm, cierra este libro que recomendamos por la cantidad de datos y consideraciones, sumamente útiles para comprender la situación de la gran mayoría de los hombres modernos.

TEOLOGIA PARA LAICOS

La obra de B. Pruche, titulada *Historia del hombre, misterio de Dios*¹, tiene como subtítulo *Teología para laicos*, porque trata de hacerles asequibles (a los laicos de hoy, llenos de preguntas angustiosas y chocantes) el mensaje que para ellos tiene la Biblia, fuente primera de toda teología. La advertencia preliminar del autor traza un panorama nada consolador del laicado al cual se dirige: laicado francés, por los hechos que menciona (pp. 10-14); pero que se ha hecho un poco el *de todo el mundo*, en parte porque las publicaciones francesas nos han contagiado sus inquietudes, y en parte también porque Francia es sólo parte de un mundo en crisis². Y, ante este laicado, el autor toma la verdadera actitud de la Iglesia en el mundo: comprender, para hacerse comprender, como en más de una ocasión, señaló Pío XII³. En cuanto al contenido de la obra (que es un mensaje teológico al laico de hoy como respuesta a su problemática), el autor lo describe rápidamente en la misma advertencia preliminar (pp.15-18); y un índice analítico de capítulos, con un índice alfabético —muy detallado— de temas, y otro de citas bíblicas y de nombres propios y autores citados, facilitan su consulta (que el mismo autor recomienda y explica acertadamente, p. 18), y también permite apreciar la amplitud y actualidad de esta teología para laicos. Teología que es, en realidad, *bíblica*, porque el autor no escatima la cita de textos de la Escritura (siguiendo, como él mismo lo advierte, el ejemplo de Sto. Tomás en sus Comentarios a la Escritura), y aprovechando oportunamen-

¹ B. Pruche, *Histoire de l'homme, mystère de Dieu*, Desclée, Bruges, 1961, 451 págs.

² Como ejemplo de las exigencias del laicado frente a los teólogos, véase —en lo que respecta a la teología moral— el artículo de K. Rahner que mencionamos a propósito de la última obra de W. Schöllgen, *Konkrete Ethik*, que comentamos en este mismo boletín.

³ Discurso a las religiosas participantes del I Congreso Internacional de Educadoras Religiosas, 14 de setiembre de 1951. Y, en el discurso de Navidad de 1956, caracterizó esta actitud como un conjugación de la estática de la tradición con la dinámica de la acción personal en la historia.

te a los Santos Padres y a los autores eclesiásticos antiguos y modernos (entre éstos, Pío XII ocupa con razón un lugar privilegiado), y que constituyen las fuentes del *misterio de Dios* expuesto por el autor. En cuanto a la *historia del hombre*, es su historia sobrenatural (en el mismo sentido en que la entiende Fessard, en su discutida obra, *De l'actualité historique*, pp. 79-91, en oposición a la historia humana, y a la historia natural del hombre), y que se caracteriza esencialmente por un *antes* y un *después de Cristo* (pp. 16-17), que tienen de común el ser una *marcha hacia Cristo*, que para nosotros es una *marcha con Cristo* hacia el Padre, en el Espíritu Santo. Sobre este tema de la expectación de Cristo, vuelve a tratar el autor en la introducción (pp. 30-35), porque lo considera central en su obra (véase en el índice temático, en palabras como *Christ, Imitation de Christ, Incarnation*, etc., pp. 406-408, 419-421, 437); y creemos que éste es el principal acierto de toda su obra, o sea el centrarla *en Cristo* (p. 16); además del otro acierto, que más arriba mencionáramos, que es el uso de la Escritura, especialmente el Nuevo Testamento.

La obra de W. Schöllgen, *Ética concreta*⁴, es la segunda serie de consideraciones del autor sobre problemas históricamente actuales de la moral, a la luz de los principios eternos de la misma moral. En esta serie —como en la anterior, titulada *Aktuelle Moralprobleme*— llama la atención la riqueza de actuales y concretos aspectos (sociales, políticos, económicos, científicos, técnicos, además de los propios de la medicina y sobre todo la psicoterapia). Dos capítulos fundamentales introducen en la temática (uno de ellos es un comentario —en estilo de respuesta— de un célebre artículo de K. Rahner, en el cual el conocido dogmático llamaba la atención de los moralistas hacia aspectos de la vida actual descuidados por ellos). Y los siguientes capítulos se agrupan en los siguientes rubros: *problemas morales fundamentales* (virtudes cardinales, *epikeia*, crisis de autoridad, etc); *problemas de nuestro tiempo* (visión del mundo, desesperación, técnica, economía, etc.); *ética social; pastoral y moral; derecho; medicina y moral*. El texto de Sto. Tomás, que el autor cita al principio —tomándolo de la I-II, q. 95, a. 2, ad 3— es programático; pero tal vez habría que añadir algún otro texto que se refiriera a las diversas expresiones que va tomando un mismo derecho natural, a medida que los casos nuevos van obligando al moralista a expresar mejor sus intuiciones de base. En cuanto a Schöllgen, creemos que su mérito principal es tener el coraje de plantearse tantos problemas nuevos, tratando siempre de expresar mejor los principios eternos de la moral. A nuestro juicio, el problema de la ley moral es, en parte, el eterno problema de los universales y de su valor objetivo: en parte solamente, porque la peculiaridad del problema crítico-moral no se reduce a salvar la objetividad del principio universal, sino que debe llegar a solucionar el caso concreto y

⁴ W. Schöllgen, *Konkrete Ethik*, Patmos, Düsseldorf, 1961, 496 págs.

particular (porque si el metafísico se puede contentar con lo primero, el moralista debe llegar a lo segundo). Y, en la solución total y adecuada del caso concreto, *ni basta* el principio abstracto, *ni basta* la experiencia concreta; sino que hay que conjugar de continuo ambos elementos en busca de una expresión más concreta del principio abstracto, que sea a la vez una solución más universal —porque sirve para otros— del caso particular⁵. Y para este trabajo continuo, libros como el de Schöllgen, son un positivo aporte que —como lo deseaba K. Rahner en el artículo arriba mencionado— debieran multiplicarse. Y libros así, a la vez *teológicos y actuales*, son los que necesitan los mejores de nuestros laicos. Además, por la viveza del estilo y el conocimiento de las fuentes —Santo Tomás por una parte, y por la otra la vida moderna—, son los que necesitan los sacerdotes que trabajan con los laicos, como obras de consulta y como guías prácticas en la acción pastoral.

La obra de P. Fransen, *Gracia y tarea*⁶, es una densa introducción, dirigida a laicos, para una teología de la gracia. El plan se desarrolla en dos partes: 1. *concepción introductoria de la teología*, en la que el autor subraya la necesidad de atenerse a su lenguaje (pp. 25-50), porque eso es esencial en su método; 2. *visión sintética de la doctrina de la gracia*. En esta segunda parte, el punto de partida es la concepción de la gracia como muestra de amor de Dios: de ahí que el autor la introduzca con una sugestiva —y novelesca— historia de amor, que el mismo autor completa con las parábolas evangélicas tradicionales (que, en esa forma, se tornan más comprensibles a la mentalidad moderna a la que el autor se dirige). El lenguaje concreto del autor —propio de la Escuela de Lovaina en sus diversas especializaciones—, lo lleva a señalar *hechos* que hagan comprensibles las *nociones* que no tiene más remedio que usar: sobre todo el hecho del pecado de los hombres (pp. 75-77), y el hecho de la Cruz de Cristo (pp. 77-78); a partir de los cuales el autor profundiza en el dualismo fundamental de la gracia, que viene de Dios, y que nos lleva, por Cristo, a Dios (pp. 78-82). Mucho más concreta y personal se hace esta concepción de la gracia, al concebirla como de Dios: o mejor, de Cristo que, en el Espíritu, está en nosotros, y nos lleva al Padre: que es la razón

⁵ En una obra anterior —*Die soziologischen Grundlagen der Katholischen Sittenlehre*, Patmos, Düsseldorf, 1953— Schöllgen manifestó claramente su preocupación por adecuar la *moral* —en esa obra, la social— a la *actualidad histórica (kairos)*, en el sentido bíblico del término (cfr. art. del *Lexicon für Theologie und Kirche*: llamado de Dios en una situación personal). Esta misma concepción del *tiempo de cada ejercitante* nos parece que se halla en la base de la concepción ignaciana de sus *Ejercicios* (cfr. G. Fessard, *La dialectique des Exercices*), y explica la importancia —y la necesidad, para conocer ese llamado— que tiene entonces el discernimiento de espíritus (cfr. K. Rahner, *Das Dynamische in der Kirche*). De este tema hemos tratado en *Ciencia y Fe*, 15 (1959), pp. 256-262.

⁶ P. Fransen, *Gnade und Auftrag*, Herder, Wien, 1961, 172 págs.

de ser del título de esta teología de la gracia, concebida como *don y prestación* (pp. 93-94; 156-158). Los capítulos siguientes no hacen sino redondear esta concepción fundamental de la gracia; y, en la última parte, el autor subraya que esa prestación del hombre en gracia se realiza en un mundo confiado a su responsabilidad. En toda esta teología de la gracia domina, como algo típico de la teología actual, el cristocentrismo absoluto de toda la creación (la natural, y la sobrenatural); y éste es uno de los aspectos más interesantes de la obra de Fransen, y que la hacen más útil para fundamentar teológicamente la vida del laico en el mundo⁷.

En el boletín siguiente, titulado *espiritualidad laical*, se comentan obras en la misma línea teológica.

ESPIRITUALIDAD LAICAL

La obra de F. Tillmann, *El Maestro llama*¹, es una obra que se ha hecho, con toda razón, clásica en la moral cristiana; y su autor ha hecho escuela en la Iglesia: fundándose en S. Pablo —que conocía por sus estudios bíblicos, previos a su magisterio en teología moral—, trata de unir la moral al dogma, siendo además típico de él —como de la fuente, S. Pablo— el no separar la moral de la vida espiritual, considerando la vida moral inseparable de la tendencia a la perfección espiritual (p. 70); y por eso su teología moral es, en realidad, un libro de *espiritualidad para laicos* (a quienes por desgracia a veces se les habla de sus obligaciones como si ellos pudieran ser —en el cristianismo— honestos moralmente, sin tender para nada a la perfección espiritual). Pero, además, es típico de Tillmann el no contentarse con basar la vida moral en un dogma abstracto, sino que la basa en el dogma cristológico, de modo que su moral es una *cristología moral*, centrada en el seguimiento o imitación de Cristo². Diríamos que, en este enfoque cristocéntrico de la moral —y, consiguientemente, de la espiritualidad laical— Tillmann se ha adelantado a su épo-

⁷ A lo largo de toda la obra de Fransen, un lector advertido descubrirá resonancias de los Ejercicios Espirituales de S. Ignacio: por ejemplo, del *Principio y Fundamento*, que, junto con el *Llamado del Rey Eterno*, fundamentan un *servicio de Cristo en el mundo* —y no meramente en su Iglesia— (cfr. Ciencia y Fe, 17 [1961], p. 6, nota 10; p. 24, notas 52 y 54; pp. 154-156), que tiene importancia teológica para la vida del laico.

¹ F. Tillmann, *El Maestro llama*, Dinor, San Sebastián, 1956, 484 págs.

² Autores de nuestro tiempo han desarrollado —mucho más de lo que aquí lo hace Tillmann, pp. 118-121— los fundamentos teológicos de esta imitación de Cristo: o sea, han insistido ulteriormente en la *mediación* (cfr. R. Guardini, *Das Wesen des Christentum*, pp. 38 ss.), que a nuestro juicio debe ser explícitamente complementada con la idea paulina de la *recapitulación de todo* —lo humano y lo infrahumano— en Cristo (cfr. Ciencia y Fe, 17 [1961], p. 5, nota 7).

ca³, y por eso creemos actual la traducción de *Der Meister ruft* al castellano, y felicitamos a la editorial que la ha puesto así al alcance de nuestros ambientes ibero-americanos⁴.

Acaba de llegar la segunda edición de A. Auer, *Cristiano abierto al mundo*⁵, cuya primera edición comentado elogiosamente (cfr. Ciencia y Fe, 17 (1961), pp. 17, 24 nota 54, 149-150, 154). No nos extraña esta rápida reedición (revisada, pero no alterada fundamentalmente); y nos agrada que haya mantenido su punto de vista, parcial si se quiere, pero necesario, de una espiritualidad laical que mira hacia el mundo *directamente* —ya que son muchos más los autores que hasta ahora han escrito de otros aspectos —que miran más hacia lo eclesiástico— y que no son tan propios del laico, sino más bien comunes con otros estados espirituales (p. 11, prólogo a la segunda edición). En el Renacimiento, la vida *religiosa* experimentó un vuelco, con la creación de las órdenes y congregaciones de *clérigos* regulares que, en aspectos importantes de su vida espiritual, renunciaban a importantes cánones —coro, por ejemplo— de las antiguas órdenes religiosas; tal vez estemos en una época en la cual la vida *espiritual* experimente un vuelco similar, en la medida en que movimientos de espiritualidad *laical* renuncien a aspectos importantes de la vida *religiosa o sacerdotal*, para darle más vigor a aspectos más específicamente *mundanos*. Por eso creemos que la obra de Auer es de importancia; y esperamos poder comentarla aparte, dándole mayor espacio dentro de nuestra revista.

La Editorial Vita e Pensiero nos ofrece los trabajos presentados a la décima *Semana de Espiritualidad* organizada por la Universidad Católica de Milán, cuyo tema fue *La Familia*⁶. El Rector de la Universidad presenta el volumen con un trabajo acerca de los problemas de la Familia en el sistema eco-

³ “La idea del cristocentrismo absoluto de nuestra historia y de la creación en general, gana cada vez más seguidores...” (cfr. *Panorama de la teología contemporánea*, Guadarrama, Madrid, p. 314); y lo mismo ha pasado en la moral (ibid., p. 523). Nótese que algunos autores (como el que acabamos de citar), dicen que “el *seguimiento* de Cristo... significa esencialmente más que la *imitación*. El *seguimiento* de Cristo es propiamente una co-realización, fundada en la vida sacramental, de la vida de Cristo”; pero nosotros preferimos atenernos al lenguaje tradicional de la imitación de Cristo, porque sabemos que los clásicos entendían esta *imitación* como los modernos entienden el *seguimiento* (cfr. H. Rahner, *Teología de la predicación*, Plantín, Buenos Aires, pp. 156-157).

⁴ Recuérdese la obra de T. Steinbüchel, *Los fundamentos filosóficos de la moral católica*, Gredos, Madrid, 1959 (cfr. Ciencia y Fe, 16 [1960], pp. 211-212), pues continúa la escuela de Tillmann; así como nuestro contemporáneo Häring, y su *Ley de Cristo* (cfr. Ciencia y Fe, 17 [1961], pp. 150, 222-226).

⁵ A. Auer, *Weltoffener Christ*, Patmos, Düsseldorf, 1962, 317 págs.

⁶ *La Famiglia*: X Settimana di Spiritualità, promossa dall'Università Cattolica del S. Cuore. Vita e Pensiero, Milano, 1961, 141 págs.

nómico-social del mundo de hoy. Preocupa especialmente al profesor Vito la ignorancia que el sistema económico actual tiene respecto a la familia como unidad económica. Para solucionar tal problema, propone el siguiente principio económico: a igual rendimiento, igual nivel de vida. Por lo tanto, un trabajador con numerosos hijos deberá recibir más para poder mantener su propio nivel de vida y asegurar una educación decorosa para todos. Este principio contraría los principios actuales, que tienen en cuenta solamente al individuo o a la clase, que son entidades abstractas o deformadoras del orden social. La economía desde el punto de vista personalista, debe preocuparse de dar cada vez más el lugar de honor a la familia en sus preocupaciones.

Pero este primer trabajo de índole económica no es más que un prólogo a trabajos de alta espiritualidad. Matrimonio y perfección cristiana, preparación espiritual para la familia, la ayuda recíproca entre los esposos, la evolución psicológica del amor, la vida religiosa en la familia, el sacramento del matrimonio, fuente de gracia y la familia, y la Iglesia, son los títulos que, por sí solos, demuestran la importancia de los temas.

Téngase en cuenta además que, a la presentación de los trabajos se sucedían las discusiones, y que un público numeroso siguió las mismas; por lo que la *Semana* ha sido considerada como uno de los grandes aciertos de la Universidad, a fin de promover una espiritualidad más alta en lo que constituye el centro de la sociedad que desea transformarse en un verdadero reflejo del Cuerpo Místico.

Entre los trabajos, el dedicado al estudio psicológico del amor, nos ha llamado la atención por su exactitud científica y sus conocimientos al día. Dos aspectos sobre todo son importantes: la misma definición del amor como actividad subjetiva, que utiliza mecanismos biológicos, caracterizada por una orientación previa, provista de una tonalidad afectiva, y realizando al mismo tiempo una función informativa; y las distintas fases del amor entre los esposos, que culminan en el amor oblativo, dan a la conferencia de Marcello Cesa-Bianchi un relieve especial y puede ser de gran ayuda para todos los matrimonios.

Bajo el título de *¿Creéis en el hombre?*⁷, llega hasta nosotros esta obra de M. Zundel, recientemente traducida al castellano. Representa el presente trabajo uno de los principales esfuerzos del conocido autor de *Recherche de Dieu inconnu*, por captar la auténtica interioridad de las cosas; esfuerzo que adquiere en este caso significativo valor, por tratarse del hombre mismo. Haciendo siempre un planteamiento ético de la persona humana, y contraponiéndolo a cada paso con autores o ideas negadoras de los valores humanos, va analizando las *creencias* fundamentales:

⁷ M. Zundel, *¿Creéis en el hombre?*, Dinor, San Sebastián, 1961, 175 págs.

trascendencia humana y divina; derechos humanos; trascendencia como interioridad —del yo visceral, al que es otro yo—; capacidad creadora del hombre; integración de la muerte en la vida; para que finalmente, afirmados, o mejor dicho, integrados en estas *creencias*, confiemos en la valía fundamental del hombre, que no será otra cosa que tratar de orientar todos los espíritus hacia la revelación del misterio de Cristo, cuando en el capítulo final nos invita a hacer del hombre una *oración sobre la vida*. Es una obra para ser leída detenidamente; y dirigida a los hombres de acción, especialmente los laicos de nuestro tiempo, que, viviendo, en las ciudades (conjunto heterogéneos, que parecen ser una de las características relevantes de esta época), implanten entre nosotros, a pesar de las amenazas atómicas, la llamada profética de un nuevo Francisco de Asís, que devuelva al hombre su auténtica personalidad de señor del universo, en las manos del Creador (cfr. Ciencia y Fe, 17 (1961), p. 141).

José H. de Calcerrada nos presenta, con el sugestivo título de *Forja tu acero*⁸, un manual de formación espiritual, verdaderamente práctico en todo el sentido de la palabra: refleja una redacción lenta y llena de experiencia pastoral, a través de varios años de dirección espiritual de almas. La obra está dirigida a la *juventud que quiere pelear*; indicando con títulos llamativos los aspectos que deben concurrir para la formación del carácter, sus manifestaciones favorables o positivas, sus enemigos y los medios para fortalecerlo. Fácilmente podrá obtener el joven lector con este trabajo, una visión clara e integrada sobre la disposición de sus valores humanos. Un índice analítico de materias, sobre el contenido de la obra, cuya inclusión indicamos como muy acertada, completa el sentido práctico y adaptado que señalábamos al comienzo, ayudando con este medio a aportar soluciones a esta clase de lectores, inquieta siempre por obtener respuestas rápidas y a su alcance.

Una *Vida popular de Cristo*⁹, nos ofrece Juan Carrascal Román. El Redentor se presenta en ella como *el obrero que salvó a la humanidad* y con este acertado subtítulo, nos introduce en la *aurora* —infancia de Jesús— *pleno día* —el obrero divino y su mensaje y *el ocaso de su vida y el cenit de su muerte*. Como *Despedida*, y en un estilo de comunicativo entusiasmo, propone a Jesucristo como el único que puede salvar a la humanidad, mediante su doctrina mesiánica. Trabajo similar al anterior, por su sentido de adaptación, pero de concepción cristocéntrica, y dirigido a otro público.

Varios agregados de carácter catequético valorizan la obra, permitiendo a este tipo de lectores, generalmente poco formados, introducirse

⁸ J. H. de Calcerrada, *Forja tu acero*, Sal Terrae, Santander, 1961, 359 págs.

⁹ J. Carrascal, *Vida popular de Cristo*, Sal Terrae, Santander, 1961, 142 págs.

por su cuenta en otros aspectos referentes a la vida del Señor: sinópsis de la historia del pueblo judío; ambientación histórica de Jesús (las *clases* y *partidos* de la época); selección bibliográfica de vidas de Cristo y diversos apéndices. Lástima que este criterio catequético no haya influenciado también las ilustraciones: parecen ser un tanto efectistas y sin profundidad, no tratando de comunicar plenamente el misterio que representan, particularmente las viñetas (cfr. Ciencia y Fe, 17 (1961), p. 437).

*Costumbres humanas y reino de Dios*¹⁰, se titula la obra que nos ofrece M. Horatzuk. Está dirigida a un laicado ya maduro y capaz de realizar un cristianismo con valor de auténtico testimonio hasta en sus más delicadas expresiones. No se trata de un manual de urbanidad o buenas costumbres, como solemos encontrar cuando se aborda este tema: Horatzuk quiere reflejar en cambio una instauración en Cristo de los más variados detalles, en los ambientes y circunstancias que rodean la vida moderna del laico. Analiza, no sin humor y sentido común, entre otras cosas, desde el comportamiento cristiano en el templo, confesionario, comulgatorio, hasta su actitud ante la moda, la belleza de la mujer, y el comportamiento del cristiano de ciudad ante el campesino. El laico cristiano tiene que ofrecer un mensaje de trascendental importancia en todo momento: el autor trata de señalarle cómo se debe brindar oportunamente este mensaje, dando así legítimo sentido a las virtudes naturales (véase, por ejemplo, el significado trascendente que comunica a los detalles de una festividad tan popular en el ambiente alemán, la Navidad, estableciendo un paralelo entre el Hijo de Dios, y lo inesperado y sorpresivo de los tradicionales regalos de esta fiesta).

Dirigido también a los laicos, pero adaptado a otro ambiente, el juvenil, que se debate ante una problemática diferente y más elemental, E. Arcusa nos presenta su *Respuesta a la angustia*¹¹: el ambiente juvenil necesita de esta clase de respuestas concretas, fundamentales para una seria elaboración cristiana. Va el autor respondiendo a las angustias suscitadas ante la vida, verdad, mal, sexo, amor, dinero, dolor, voluntad. En estos puntos, ayuda a conocer, aceptar y motivar un sincero despojo de tales angustias, proponiendo a Cristo, en el capítulo final, desde la perspectiva de su derrota y triunfo en la Cruz, a través de un análisis de sus siete palabras: siete respuestas a las angustias de todos los tiempos. No dejan de tener interés estas *respuestas*, especialmente por su estilo y presentación. Los capítulos están redactados en forma de esquemas, con claros subtítulos y material numerado.

Un estilo de frases breves y nítidas, matizado con acertados ejem-

¹⁰ M. Horatzuk, *Von den Manieren und vom Reiche Gottes*, Herold, Viena, 1961, 181 págs.

¹¹ E. Arcusa, *Respuesta a la angustia*, Nuevas Estructuras, Buenos Aires, 1961, 187 págs.

plos concretos o citas de autores o publicaciones actuales, comprometidos en la problemática contemporánea, invitan a la reflexión. Detrás de todo esto se nota la larga experiencia oratoria del autor, quien esta vez quiere comunicársenos, entregándonos sus propios esquemas de conferencia.

Constituye por lo tanto el presente trabajo un material muy útil, por su rico y esquemático contenido, para la preparación de *mesas redondas, debates o charlas*. Lamentamos ciertamente que no se haya colocado, al final de cada capítulo, una bibliografía selecta sobre el tema tratado, para ayudar a penetrar aún más en el mismo: debemos dar facilidades a nuestros laicos (también a los jóvenes) — a ejemplo de otros ambientes europeos — para que se formen, investigando personalmente, a fin de que su testimonio sea más adulto y verdadero. Sólo nos resta alentar a esta editorial, que comienza a trabajar entre nosotros, esperando que su ejemplo aumente esta clase de trabajos.

ESPIRITUALIDAD RELIGIOSA Y SACERDOTAL

Considerando la obra de F. Charmot, *Con el Corazón de Cristo*¹, como una síntesis madura de sus escritos ascéticos, nos ofrecen ahora su versión castellana, que creemos oportuna y de gran utilidad para el lector deseoso (como es de suponer lo sea un religioso o sacerdote) por lecturas que lo ayuden a su diálogo con el Señor. El trabajo de Charmot, de cuyo contenido ascético-teológico ya nos ocupáramos por extenso (cfr. *Ciencia y Fe*, 14 (1958) pp. 133-136 y 395-396) presenta cuarenta y seis *meditaciones*, traducidas con fidelidad y acierto, conservando siempre su *estilo sálmico*, que invita a la reflexión reposada. Lástima que no se haya incluido en esta traducción las páginas introductorias, de carácter teológico-pastoral de la segunda edición francesa, con que Charmot enriqueciera sus meditaciones al abordar diversos puntos concretos, relacionados con el culto al Sagrado Corazón; estudio que introduce, o ayuda a crear el clima de oración que envuelve toda la obra.

La traducción y adaptación española de la obra de R. Carpentier acerca de los documentos sobre religiosos y religiosas de Pío XII, se nos presenta con algunos útiles agregados, bajo el título de *Vida y estados de perfección*². Carpentier, bien conocido ya por sus estudios sobre la espiritualidad y ascética de los estados de perfección, ofrece en este trabajo una edición agrupada y sistemática de más de doscientos docu-

¹ F. Charmot, *Con el Corazón de Cristo*, Sal Terrae, Santander, 1961, 183 págs.

² R. Carpentier, *Vida y estado de perfección*, Sal Terrae, Santander, 1961, 410 págs.

mentos pontificios dirigidos a los religiosos. Agrupándolos en cuatro partes va presentando los referentes a: 1. *naturaleza* de la vida religiosa; 2. *renovación y adaptación*; 3. *servicios de Iglesia*; 4. *mensajes ocasionales* sobre la vida religiosa. La mayor parte de los documentos, están precedidos de una breve introducción, indicando las circunstancias o acontecimientos históricos que los motivaron, como algunas veces también un breve esquema final sobre sus principales ideas. J. Martínez Cajal, a cuyo cuidado estuvo la traducción, agrega en la segunda parte (pp. 161 a 277) dos capítulos: referente el uno a la adaptación y renovación de las religiosas (Constitución Apostólica *Sponsa Christi*, con el comentario del Card. Larraona sobre la misma, y diversas instrucciones pontificias); y otro acerca de los institutos seculares (agregados que consideramos de interés y oportunidad, recalando aún más, con estos capítulos, la perspectiva de renovación y adaptación de los religiosos que tanto caracterizara el pontificado de Pío XII). Los tres apéndices que completan la obra: lista cronológica de documentos de la Santa Sede, beatificaciones y canonizaciones del reinado de Pío XII; así como la lista temática de textos y alfabética de materias, aumentan el sentido práctico de la presente recopilación, poniendo en manos de los encargados de gobernar o dirigir a las almas dedicadas a la perfección, un valioso y abundante arsenal de documentos.

La obra de T. de Ruiter, *El misterio de la vida religiosa*³, desarrolla el tema en dos partes: 1. los votos (y su relación con las tres virtudes teológicas); 2. su inserción en Cristo (en su muerte y resurrección, y en su Cuerpo místico). Esta segunda parte es, para el mismo autor (p. 40, nota 3), central en toda la exposición; y por lo mismo —y por el título— se ve que el autor quiere hacer una teología —o cristología— de los votos religiosos. La vida religiosa sería como una semilla que el mismo bautismo pone en todo cristiano (p. 124), aunque sólo el religioso acepte llevar todos sus frutos⁴.

³ T. de Ruiter, *Das Geheimnis des Ordensleben*, Patmos, Düsseldorf, 1960, 158 págs.

⁴ Esta generalización, por así decirlo, de la vida religiosa —al menos, como en semilla—, tiene sus ventajas. Y S. Ignacio, en etapas de sus Ejercicios en las cuales todavía se dirige a todo cristiano —y no meramente al religioso—, le propone el ideal de la obediencia y la pobreza (esto último, por ejemplo, en el llamado del *Rey Eternal, Ejercicios*, n. 98; llamado que, según un Directorio antiguo como el de Miró —cfr. *Mon. Hist. S. I.*, p. 393, n. 64— lo debe seguir todo cristiano consecuente con su cristianismo, y no meramente el religioso). De manera semejante, se podría presentar la castidad como una suerte de pobreza, ya que por ella se renuncia a una propiedad, o a su uso en una circunstancia determinada: muchos problemas matrimoniales se resolverían mejor si los esposos pensarán que ha llegado el momento —transitorio o definitivo— de practicar la *pobreza* (así actual como espiritual, como dice la oblación al *Rey Eternal*, *Ejercicios*, n. 98), ya que las circunstancias —a menudo meramente

El estilo del autor —tal vez por ser traducción— resulta muy claro; y su insistencia —y hasta repetición— en ciertos aspectos de la vida de Cristo (encarnación, muerte y resurrección) ayuda a hacer, de su lectura, una suerte de lectura reflexiva sobre los votos.

Una breve conclusión sintetiza los frutos espirituales de esta reflexión teológica sobre la vida religiosa, que ha merecido dos ediciones en su idioma original, y una traducción al alemán.

La obra de J. Martínez Balirach, *Reflexiones sobre perfección sacerdotal*⁵, presenta un completo trabajo que abarca la perfección del sacerdote diocesano desde los primeros indicios de esta vocación, hasta el trabajo ya maduro en su perfección. Va uniendo acertadamente documentos pontificios y episcopales (como diversos cánones referentes a la materia) con los diversos problemas concretos y vitales que aparecen a lo largo de este recorrido; indicando siempre, en las diversas etapas que recorre, la solución más conveniente, a la vez que convirtiendo sus reflexiones en materia de oración. La obra consta de tres partes. En la *primera*, el sujeto inicial de la perfección, presenta al seminarista como operador de su propia perfección; analiza los indicios del llamado divino y su fomento, haciendo especial hincapié en la formación humana del futuro ministro del altar. Comentando la carta de Mons. Bazelaire, nos introduce, abordándolos con claridad y acierto sobrenatural, en los múltiples problemas de los seminarios actuales: adaptación a los tiempos, vida de comunidad, choque de mentalidades, formación intelectual y espiritual, etc. En la *segunda* parte, habla del sacerdocio católico exponiendo al modo indicado una espiritualidad cristocéntrica del sacerdote (el Sacerdocio de Cristo en la Carta a los Hebreos; Cristo sacerdote; Cristo Iglesia), y en la *tercera* parte, plantea la perfección sacerdotal: definiciones, causas y medios, y los grados de perfección sacerdotal; resumiéndolo todo en un epílogo titulado, *El hombre, perfecto sacerdote*. Una bibliografía selecta —aunque de origen francés, adaptada en parte a la española— y un índice onomástico completan la obra, que indicamos como útil para los responsables de la formación de los seminaristas por la forma concreta y equilibrada con que aborda temas concretos de muy variada índole.

Dirigida ya de lleno a los sacerdotes, y buscando presentar una as-

económicas— pueden ser señales suficientes como para pensar que el Señor les pide que vivan esa oblación, aunque no la hayan hecho por voto, sino por generosidad a la vista de todo lo que el Señor ha hecho por ellos. Sin embargo, la preocupación de de Ruiter por hacer ver que la raíz de la vida religiosa está en la misma vida cristiana, puede dar lugar a esta crítica (como la que se le hace en Geist u. Leben, 33 [1960], pp. 472-473): así desaparecería lo específico de la vida religiosa, que trasciende la vida cristiana esencial.

⁵ J. Martínez Balirach, *Reflexiones sobre perfección sacerdotal*, Sal Terrae, Santander, 1961, 742 págs.

cética o espiritualidad para el clero diocesano en forma de meditaciones, nos llega la traducción de la obra de J. Staudinger, *Sacerdocio santo*,⁶ trabajo que, en el planteamiento general de sus meditaciones o lecturas, se desarrolla inspirándose en el plan de los Ejercicios espirituales de San Ignacio. Partiendo de la idea de Dios tres veces santo, ubica al sacerdote en su puesto por encima del sacerdocio natural de todos los hombres, y del sobrenatural, común a los bautizados. Indica cuál es su sentido y misión; pasando luego a meditar la deserción y abandono de tal espíritu, insinúa los medios a su alcance para reencontrarlo.

Al indagar las causas que desvirtúan al sacerdocio, trata del posible estado de pecado grave, y del de pecado venial voluntario, motivo de la tibieza, descubriendo hasta las últimas raíces de la infidelidad voluntaria. Terminada esta *primera parte* (p. 123), podríamos quedar con la impresión de un enfoque un tanto negativo de la espiritualidad, debido a la materia tratada. En lo que damos en llamar *segunda parte* (pp. 124-287) no sólo quita dicha impresión, sino que da además a nuestro modo de ver, la clave para obtener el resultado que pretende: *confiar en Dios, a pesar de todo*. Dedicamos dos capítulos para hacer resaltar la importancia que tiene la perfección en la vida: el llamado de Cristo, Pontífice eterno, es un llamado al amor. El precepto fundamental sigue siendo el mismo: *Amarás al Señor, tu Dios con todo su corazón*: Cristo quiere instaurar en cada alma este reinado de amor (pp. 124-128); y la perfección en el servicio divino; de esto sólo son capaces los que quieren verdaderamente aspirar a la perfección (pp. 129-137). Completa esta *segunda parte* con las principales meditaciones de la vida de Cristo, aplicadas al sacerdote. Resume y concretiza entonces el fruto de esta parte, tomando el contenido de las meditaciones ignacianas de *Dos banderas, Tres grados de humildad y Tres binarios*.

En la *tercera parte* en que dividimos las presentes meditaciones (pp. 288-360), adquiere un importantísimo papel la idea de Sacramento y Sacrificio de la Eucaristía, precisamente porque en él se realiza y renueva constantemente la pasión y muerte de Jesús, centro gravitatorio de la vida sacerdotal. La *cuarta parte* (pp. 361 a 408) destaca en las meditaciones el papel de consolador que trae Cristo y aparta la idea de que el cristianismo culmina en la cruz. Esta fue el triunfo de Cristo sobre el infierno, pero la Resurrección es la coronación de su obra redentora. Apuntaríamos tres ideas o principios que recorren constantemente la obra, comunicándole unción y profundidad: *la idea de Dios, tres veces santo*; *la grandeza del sacerdocio*, participación del único sacerdocio de Jesús; y *la del Sacramento de la Eucaristía*, centro de la vida sacerdotal y única fuente capaz de restaurar las fuerzas del ministro del altar. Cada meditación trata de abarcar al hombre entero, su sensibilidad y sus senti-

⁶ J. Staudinger, *Sacerdocio santo*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1961, 408 págs.

mientos, su espíritu y su corazón; proponiéndolas con un estilo sencillo y penetrante, dirigido a un auditorio selecto y exigente —sacerdotes— favoreciendo así la profundización en las verdades evangélicas, para que se encuentre en ellas con gusto espiritual, el acitate para avanzar en la perfección. Consideramos la labor de Staudinger como un material de lectura oportuno para el tiempo de ejercicios sacerdotales, o muy especialmente para ayudar en la preparación de los mismos.

J. Ibáñez Gil, en *Psicotécnica y estados de perfección*⁷, nos brinda una adaptación de su obra *Método de orientación profesional preuniversitaria* (reseñado en esta misma entrega de Ciencia y Fe), destinada a la orientación profesional en la vida religiosa e institutos seculares masculinos. Tras resumir los principios técnicos de la orientación ocupacional (principales aspectos: interés vital, aptitud caracterológica, física, etc., conocimiento del sujeto y del quehacer), el autor pasa a la aplicación práctica de la orientación antes del ingreso en la Orden, y durante el período de formación. Señalamos la originalidad de las ocho áreas ocupacionales, donde resaltan —en las fichas psicotécnicas de cualidades requeridas para cada grupo de ocupaciones— la prudencia y el sentido común. Véase, por ejemplo, entre las capacidades físicas que postula para las tareas de gobierno u organización administrativa (área nº 1) que el superior no padezca debilidad nerviosa ni notable afección hepática o gástrica; y para las tareas de comprensión, diagnóstico y consejo individual (área nº 3), pide en el director espiritual de niños y jóvenes, agradable presencia personal y ausencia de tics, etc. No tan acertado nos parece en el área nº 4 (tareas de personal y directa conquista apostólica de la colectividad), al señalar los estudios eclesiásticos requeridos, pidiendo “especialmente: moral, Sagrada Escritura, derecho canónico, pastoral”. ¿No es hora aún de que alimentemos a los fieles con el dogma, rompiendo los esquemas fáciles de predicación moralista? En otro rubro, opinamos que la adopción de los tipos caracterológicos de Heymans-Le Senne, no es lo suficientemente precisa (cfr. A. ROLDÁN, *Introducción a la ascética diferencial*, Fax, Madrid, 1960, p. 41). Muy bien lograda nos parece la correlación ocupacional de vivencias del test para el diagnóstico vivencial de intereses (nº 3 del *Método de orientación profesional preuniversitaria*) en su reducción a la planilla 43. Estamos convencidos que este libro será de excelente ayuda a los superiores religiosos. Cierran el libro una abundante bibliografía sobre la vocación, examen y selección de vocaciones, formación sacerdotal y religiosa, dirección espiritual, problemas psicósomáticos, y otras obras que hacen referencia al problema de la orientación ocupacional de los religiosos; un apéndice alfabético dedicado a las actividades apostólicas en su correlación con las áreas ocupacionales; otro dedicado al tipo caracterológico en su relación con las actividades apostólicas; un índice expli-

⁷ J. Ibáñez Gil, *Psicotécnica y estados de perfección*, Fax, Madrid, 1961, 234 págs y 4 fichas (en solapa).

cativo del material psicotécnico empleado, indicando las páginas correspondientes en los dos volúmenes del *Método de orientación profesional preuniversitaria* ya citado; y un buen índice alfabético de materias. Todo esto facilita enormemente el empleo de la obra. Para los interesados en la formación que la Compañía de Jesús quiere dar a sus miembros, véase el interesante *apéndice* documental.

ESPIRITUALIDAD IGNACIANA

En diversas ocasiones, nos hemos ocupado —en estos boletines bibliográficos— sea de la espiritualidad ignaciana en general, sea de los Ejercicios Espirituales en particular (cfr. *Ciencia y Fe*, 14 [1958], pp. 531-638; 15 [1959], pp. 253-281; 16 [1960], pp. 189-207; 17 [1961], pp. 156-164, pp. 413-421), con la intención de ayudar al estudio de la espiritualidad de S. Ignacio. Y siempre habíamos lamentado la falta de *instrumentos de trabajo*, científicamente redactados, equivalentes a los que ya existen en otros campos de la espiritualidad (cfr. *Ciencia y Fe*, 14 [1958], pp. 534-535). Pues bien, ya podemos anunciar la publicación —más bien la continuación— de los *Subsidia ad Historiam Societatis Iesu*, a cargo del Instituto Histórico de la Compañía de Jesús, en Roma, y cuyos dos nuevos números (el 3 y el 4) comentaremos a continuación.

Sea el primero J. F. Gilmont, *Los escritos espirituales de los primeros jesuitas*¹: inventario comentado, cuyo por qué explica el mismo autor en la introducción (y su explicación vale para la obra de Iparraguirre, que enseguida comentaremos), diciendo que, en todos los campos de la espiritualidad (bíblica, teológica, litúrgica, religiosa, apostólica, etc.) hoy en día se siente *deseo de ponerse en contacto con las fuentes*, porque se experimenta cierta desconfianza con las generaciones precedentes, que pudieron haberlas interpretado a su manera, agrgando —sin quererlo— algo de lo suyo. Ya Nadal, en los primeros tiempos de la Compañía, prevenía a los jesuitas que, si querían mantenerse en el genuino espíritu de San Ignacio, *debían mantenerse en contacto con el Santo*, “leerlo con atención, meditar sus escritos con devoción, y gustarlo con humildad” (cfr. *Epist. Nat.* IV, p. 680). Gilmont, en este inventario que acertadamente titula “de los primeros jesuitas”, toma la frase de Nadal en su sentido más amplio, incluyendo no sólo los *escritos del mismo San Ignacio* (primera parte: vida, Ejercicios, directorios y apologías, Constituciones y reglas, diario espiritual, correspondencia epistolar), sino también los *escritos de sus compañeros de París* (segunda parte: Fabro, Javier, Simón

¹ J. F. Gilmont, *Les écrits spirituels des premiers jésuites*, Inst. Hist. S. I., Roma, 1961, 357 págs.

Rodríguez, Laynez, Salmerón, Bobadilla y Jayo), y los *escritos de los primeros reclutados por el mismo San Ignacio* para la Compañía (tercera parte: Borja, Miró, Polanco, Canisio, Nadal, Mercuriano, Sánchez de Madrid, Loarte, Rivadeneyra, Manareo, Hofeo, Alonso de Victoria, Androzzi, Auger, De Costere, De Witte, y Geeraerts). Y la razón de la extensión que entonces toma este inventario espiritual de la primera Compañía —o primera generación de la misma— es evidente: todos estos hombres que estuvieron en *contacto frecuente e inmediato* con San Ignacio, y que se formaron bajo su *influjo constante* —en las cosas del espíritu, como lo testimoniaban ellos mismos, se sentían como niños junto a tal Padre— no pueden no manifestarnos la verdadera doctrina espiritual de nuestro Santo Padre.

El objetivo práctico de Gilmont es facilitar a *cualquiera* —aún al que no se dedica a los estudios históricos, pero que se interesa por conocer cada día más de cerca la *espiritualidad ignaciana*— el contacto —y la lectura espiritual— de los *escritos espirituales de los primeros jesuitas*, desde San Ignacio hasta el último jesuita de importancia que lo conoció de cerca. En cada uno de ellos, señala la *existencia* de tales escritos, indica brevemente las *circunstancias históricas* en que fueron escritos, subraya lo *esencial* de su contenido, y su alcance; y, finalmente, da la *bibliografía* de sus ediciones y traducciones (o selecciones) publicadas hasta el momento. En notas, Gilmont se remite a estudios que pueden ayudar a cualquier lector, y no meramente al investigador o historiador, a conocer el ambiente de cada escritor y, a través de él, su obra escrita (y esto, además de tener en cuenta también en otras notas, el interés más especulativo del especialista). De modo que se puede decir que su *inventario comentado* va a satisfacer, no sólo al historiador sino también al curioso por la espiritualidad de la Compañía. Y eso lo logra Gilmont con sus comentarios. Pongamos algunos ejemplos. En el capítulo dedicado a la *correspondencia de San Ignacio*, la presenta a través de una *selección de temas* espirituales que, sin ser exhaustiva, es muy acertada, y tiene en cuenta las selecciones que, en casi todas las leguas occidentales, se han hecho hasta ahora de esa correspondencia. En el capítulo dedicado a *San Pedro Canisio*, acierta en presentarnos su personalidad de *publicista* (y no meramente escritor, porque Canisio no sólo se empeñó en escribir, sino que procuró publicar todo lo bueno que otros habían escrito, en especial los clásicos). En cuanto a la *personalidad espiritual* de Canisio, Gilmont acierta en presentarnos su característico dinamismo, ejemplo perfecto de *contemplación en la acción*.

Por esos pocos ejemplos, creemos que se entenderá por qué decimos que Gilmont logra despertar el *interés por la lectura* de los escritos espirituales de los primeros jesuitas. Y, además, ayuda seriamente a introducirse en su *lectura espiritual*: el índice alfabético de *temas y autores*, sin ser exhaustivo, es lo suficientemente amplio como para introducir en

ellos. Téngase en cuenta que este *índice* puede ayudarnos a *sistematizar* y sintetizar la doctrina espiritual de la primitiva Compañía: ninguno de los primeros jesuitas intentó tal síntesis, sino que *todos* trataron *todos los temas* que consideraron más importantes (y *en todos los estilos* posibles: notas íntimas o cartas, pláticas o tratados, consejos u órdenes), de modo que cada uno nos permite conocer un matiz personal del único ideal común a todos: servir a Cristo nuestro Señor, en su Iglesia católica y romana. Para facilitar este trabajo de síntesis, cada capítulo del inventario de Gilmont se abre con una *breve introducción* sobre la vida y la obra del autor; y termina con una *bibliografía selecta*, que nos introduce en una lectura más a fondo, al remitirnos a los mejores estudios que ya tenemos. La subdivisión de cada capítulo es a veces cronológica, y a veces ideológica, según el tema lo pida. De cada obra se hace una *breve presentación histórica* de las circunstancias históricas originales que acompañaron su redacción; y luego un *rápido análisis* de su contenido. Para el *juicio de valor*, siempre recurre Gilmont a un estudio más a fondo hecho por otros (menos en el caso en que otros no se le han adelantado, pues entonces tiene que aventurar su propio juicio). Todos estos comentarios —históricos, doctrinales, de valor— están escritos con un estilo que hace interesante su lectura, y que despierta el interés por la lectura directa de las obras inventariadas. Y el índice alfabético —de autores y temas— facilita la rápida consulta de su inventario.

Para terminar, digamos algo del *plan del inventario*. Es el mismo *plan de lecturas* que Nadal proponía en su tiempo, cuando recomendaba a los jesuitas el contacto con los escritos de San Ignacio, si querían inbuirse de su espíritu: 1. *Vida de San Ignacio*; 2. *Ejercicios Espirituales*; 3. *Constituciones y Reglas (Fontes Narrativae, t. II, p. 179)*. Y Gilmont agrega las *apologías y directorios* (que completan el conocimiento de los Ejercicios); y el *diario espiritual* de S. Ignacio, y su *correspondencia* (que completan el conocimiento de su vida). Esto, en la primera parte del inventario, que se refiere a S. Ignacio, como fundador de la Compañía. Y en la segunda parte, al inventariar los primeros compañeros o *cofundadores*, Gilmont se atiene al *orden cronológico* en que entraron en contacto con el Santo. Y en la tercera parte, que se refiere a los *primeros reclutas* de la Orden ya fundada por los ya mencionados, los autores se suceden en *orden de profesión* solemne (porque, para San Ignacio, ese era el momento culminante de la vida espiritual de un jesuita).

De igual importancia es la obra de I. Iparraguirre, *Repertorio de espiritualidad ignaciana*, desde la muerte de San Ignacio a la del P. Aquaviva²: allí donde termina su obra Gilmont, comienza su repertorio Iparraguirre: pero no en el estilo de un inventario comentado, sino de un

² I. Iparraguirre, *Répertoire de spiritualité ignatienne*, Inst. Hist. S. I., Roma, 1961, 268 págs.

repertorio acompañado solamente de muy breves juicios. Es más un instrumento de trabajo para el investigador —o meramente quien estudia—; aunque sus juicios, dentro de su brevedad, insinúan muchas ideas interesantes, aún para la lectura espiritual de los autores señalados en el repertorio.

En cuanto a los autores que Iparraguirre ha tenido en cuenta en su repertorio, salvo contadas excepciones, no han conocido personalmente a San Ignacio, porque entraron en la Compañía después de su muerte (o porque, en vida de San Ignacio, nunca vinieron a Roma). En apéndice, se tienen en cuenta obras posteriores a la muerte del P. Aquaviva (quinto General), pero de autores que figuran en el repertorio anterior. No se han tenido en cuenta los anónimos, porque (siendo una costumbre de la época publicar anónimamente muchas obras espirituales), por su número, merecen un repertorio aparte. Iparraguirre se ha atenido concientemente a las obras llamadas espirituales, aunque es evidente que también las teológicas o exegéticas contienen pasajes que refieren a la vida espiritual. El mismo Iparraguirre, que conoce los límites de su repertorio, los expone —en términos de autocritica— en su introducción (pp. 10-11), así como expone los diversos motivos de la selección de autores, o del material, o del orden seguido en presentación. El índice alfabético final, de temas y autores, es un gran acierto: permite, de un solo vistazo, apreciar el abundante material espiritual contenido en menos de un siglo de actividad literaria de la primitiva Compañía; y permite observaciones de conjunto que pueden ser interesantes (como la que hace el mismo Iparraguirre, de que se nota una mayor preocupación —en esos autores primitivos— por la práctica de las virtudes que por la condena de los vicios). Y si dijimos que los comentarios de Gilmont eran amplios y por tanto interesantes para el lector común, hay que decir ahora que el índice de Iparraguirre supera, en abundancia e interés, al de Gilmont. Además, Iparraguirre nos ofrece un catálogo de los autores mencionados en su repertorio: y para cada uno indica los estudios que sobre él hay, así como una selección de las obras espirituales más dignas de ser recordadas.

Dejando los instrumentos de trabajo, y viniendo a las monografías sobre la espiritualidad ignaciana, tenemos que mencionar aquí la obra de M. M. Espinosa Polit, *Los Ejercicios de S. Ignacio*³. Como su autor lo advierte (p. 14), no pretende hacer una obra totalmente nueva, sino una exposición —ordenada y clara— de lo mejor que ha hallado disperso en monografías, libros y artículos de revistas. Y, como se advierte por la bibliografía final y en el curso de la misma obra, Espinosa Polit ha tenido en cuenta buenos autores contemporáneos, y en especial a los clá-

³ M. M. Espinosa Polit, *Los Ejercicios de San Ignacio: Meditaciones y Comentarios*. Tomo I: Introducción general, Principio y Fundamento, Primera Semana, Editorial Victoria, Quito, 1960, 566 págs.

sicos (y éste es su principal mérito), y ha sabido exponer las ideas de los demás, dándoles su *propia y personal unidad*.

Como lo dice el subtítulo de la obra —de la cual sólo nos ha llegado el primer tomo—, comprende *meditaciones y comentarios*, abarcando estos últimos la mayor parte del primer volumen, y refiriéndose al *fin de los EE.*, al *Directorio* de la Primera Semana, y a sus *Documentos* (examen particular y general, confesión y comunión, y décima adición —penitencia—), y terminando con una *conclusión* (horizonte de la primera semana, y espíritu de la misma), y un *índice* alfabético de temas, además de la *bibliografía* ya mencionada, y un apéndice de la trascendencia —mayor en los momentos actuales— del Principio y Fundamento (ponencia del P. A. Espinosa Polit, en un Congreso de EE.). En general, nos han resultado más interesantes los *comentarios* que las *meditaciones*, sobre todo porque aquellos tienen en cuenta a los *clásicos* (ya dijimos que el manejo de los mismos es uno de los principales méritos de esta obra). En cuanto a las *meditaciones*, el autor es abundante en textos del NT. En una mirada rápida sobre el contenido de esos comentarios, nos ha llamado la atención el que hace sobre el *modo de orar* ignaciano: Espinosa Polit ha acertado al darle, en su comentario, un lugar importante a las *paradas* en la oración (pp. 114-116, donde sigue acertadamente a Hernández, *Guiones...*), que están tan relacionadas con la práctica de los *coloquios*, los *resúmenes* y las *repeticiones*, esenciales en el método de los EE.⁴ Las *meditaciones*, si se las tomara para darlas en EE., serían demasiado extensas, y contrariarían el principio fundamental de la brevedad y sumareidad de los puntos. Pero si se las consideran —las meditaciones del autor— como *comentarios* que, como los otros de la misma obra, tienden a “facilitar la inteligencia de las directivas esenciales —contenidas en las meditaciones del texto de San Ignacio— que esclarecen la trama íntima de... los Ejercicios” (p. 11), en tal caso pueden lograr su objeto⁵.

⁴ Al comentar el texto de los EE. (nn. 62-64), si el autor hubiera recurrido a las *tres versiones* del texto —y no sólo a la castellana— hubiera podido ser más completo en su comentario del método ignaciano de las repeticiones. Y al comentar el *Principio y Fundamento*, nos parece que el lugar atribuido a Cristo nuestro Señor puede ser mayor: no es sólo nuestro *modelo*, sino también —y sobre todo— nuestro único *Mediador y recapitulador* (cfr. Ciencia y Fe, XVII [1961], pp. 2-3, nota 7).

⁵ En diversas ocasiones, hemos subrayado aspectos de la *Primera Semana*, que nos parecen actuales (cfr. Ciencia y Fe, 13 [1957], pp. 373-376, 538-542; 14 [1958], pp. 137-138, 229-234, 548-553; 15 [1959], pp. 146-147, 262-269, 270-273), y que no encontramos en el libro que comentamos. Pero esto sólo quiere decir que, hoy en día, no es posible conocer totalmente una obra de iglesia como la de S. Ignacio, ateniéndose a un solo libro, por más bueno que éste sea.

MISIONOLOGIA

El volumen titulado *Misionología*, de A. Santos Hernández¹, es el primero, en el orden sistemático, del ambicioso plan que el autor ha delineado sobre una *misionología completa*. De hecho, seis de los doce volúmenes previstos, han sido ya publicados². El subtítulo mismo del libro, indica su objeto: no adentrarse en la teología misional, sino estudiar una serie de problemas preliminares, comenzando por el término mismo de *Misión*. Tras una obvia distinción entre misión profana y misión en sentido religioso-jurídico, el autor hace suya la interpretación de la *Propaganda Fidei* que, como órgano responsable ante la Iglesia, debe ordenar metódicamente toda la labor misional. Por tanto, “la denominación propia y estricta del término misión debe reservarse exclusivamente a los territorios dependientes de la *Propaganda*” (p. 37). Disiente así el autor de la Escuela Belga (P. Charles) para la cual muchos territorios son en verdad misiones, aun estando excluidos de la *Propaganda*. Después de un bien documentado análisis sobre la derivación del concepto *misión*, cuando se aplicó, sobre todo en Francia, a nuestros países occidentales des-cristianizados, hace el autor un estudio cronológico de la misionología protestante y católica (esta última, es desarrollada en otros libros del plan general: *Teología bíblico-patristica de las Misiones*, Santander, 1961; e *Historia de las misiones*, obra en preparación). El capítulo sexto es, tal vez, el fundamental, pues trata de la posibilidad de la misionología como ciencia propia. Las numerosas discusiones al respecto, las estudia y resume Seumois (*Introduction a la Missiologie*, pp. 127-161), autor al que sigue y completa Santos Hernández. La sistematización de Seumois, con una ulterior explicación detallada (pp. 265-277), termina con un análisis crítico sobre la misma, y con el plan personal de nuestro autor (p. 280). El resto del libro trata el segundo subtítulo, es decir, sobre las ciencias auxiliares de la misionología. El autor escoge, entre todo un conjunto de posibles disciplinas auxiliares, sólo cuatro: Etnología, Historia de las Religiones, Lingüística, Colonialística; ellas tendrían razones propias para figurar como auxiliares de la Misionología, afirmación que comparte el autor con muchos más. Cada una de estas disciplinas auxiliares, es fundamentada como ciencia verdadera, aplicando para ello un riguroso método histórico. Se enriquece además cada uno de estos últimos capítulos con abundante bibliografía (*Etnología*, p.p. 191-192, Antropología, afín a la Etnología, pp. 304-306, Etnología y Misiones, p. 323; *Historia de las Religiones*, pp. 401-403; *Lingüística*, p. 406; *Colonialística*, pp. 469-470). Aunque en algún punto particular, especialmente en Antropología, convendría remozar la bibliografía, es indudable que tanto la orientación ge-

¹ A. Santos Hernández, *Misionología. Problemas introductorios y ciencias auxiliares*, Sal Terrae, Santander, 1961, 570 págs.

² Acerca del último volumen recibido, cfr. Ciencia y Fe, 17 (1961), p. 124.

neral bibliográfica como el libro mismo, constituyen un serio esfuerzo científico dentro del campo todavía balbuceante de la Misionología.

En el pequeño libro de A. M. Henry, *Teología de la misión*³ que nos llega en su versión castellana, esboza el autor las que serían las principales directivas de una teología misional. Tras una rápida pero juiciosa ambientación de la Iglesia en el mundo contemporáneo, analiza la influencia perjudicial que ha tenido la política, ya desde Constantino, para el desarrollo del cristianismo al parecer éste como embanderado con diversos regímenes. En sucesivos capítulos, se pasa de lleno a tratar las posibles normas y leyes que posibiliten una expansión misionera en el mundo moderno. Ante todo, la *misión* se dirige a los incrédulos, con el inmediato fin de conducirlos a la fe, mediante el *kerigma* o predicación. Después, vendrá la catequética y pastoral propiamente tales. La *ley específica misional*, es la *comunidad eucarística* que, cronológicamente, será siempre la última. Esta comunidad expresa su fe, esperanza y caridad, dentro de las celebraciones eucarísticas institucionales y regulares, pero es comunidad que, a más de expresar en común su acción de gracias, se conoce internamente; es decir, sus miembros, fuera de la oración común, se ayudan mutuamente. El aumento y plenificación de las virtudes teologales, y de la común-uniión en y desde la Eucaristía, configura *comunidades adultas*. Toda misión debe formar tales grupos, que serán luego polos de atracción para los no creyentes. Leyes precedentes a la citada, son: la *comunidad catecumenal*, que todavía no constituye la Iglesia, pero que la lleva en germen, por tratarse de un grupo de convertidos de la incredulidad; y la *comunidad bautismal*, donde comienza lo específicamente cristiano. Afirma el autor que la Iglesia debe ser implantada hoy día, no sólo en determinados marcos geográficos considerados como tierras de misión, puesto que hay grupos humanos paganos que viven inmersos en territorios cristianos. Termina esta primera parte analizando las propiedades de la misión, es decir, la *Palabra* predicada, con sus consecuencias: los *milagros*, que confirman la predicación, y el *martirio*, que consolida paradójicamente la obra misional. En la segunda parte, trata el autor sobre el comienzo y fin de una misión. Desde un punto de vista jurídico, ella termina en un territorio, cuando se ha implantado en él la Iglesia institucionalmente. Bajo un aspecto teológico, la misión se proseguirá sin fin: la conversión es algo progresivo, que se adecúa al quehacer de toda la vida. Por último, el problema de la adaptación, del encuentro entre misión y cultura indígena. Hay una rápida referencia histórica, a casos penosos de inadaptación dentro de nuestras avanzadas misionales de otra, cuyas consecuencias confirman más al autor en la necesidad de una adaptación o *indigenización* (término que, en bien de la adaptación misma, convendría eliminar). Pero tal adaptación, tarea ante todo pastoral, sólo será fructífera sobre la base de una conversión auténtica, enérgicamente

³ A. M. Henry, *Bosquejo de una teología de la misión*, Herder, Barcelona, 1961, 162 págs.

proclamada por el misionero. Este libro confirma el aserto de que la *brevedad* no se opone a la *seriedad*. Por su estilo e ideas personales, es recomendable como introducción teológica a los problemas misionales.

T. Ohm, autor ampliamente conocido en el capo de la Misionología, trata en este pequeño libro, *Mahometanos y católicos*⁴, de un tema muy en consonancia con el próximo Concilio Ecuménico: el confrontamiento del Cristianismo con el Islamismo. Establece ante todo la afirmación de que la fe firme y decidida (agresiva muchas veces) de los mahometanos, no permitió ni permitirá una fácil cristianización. En una rápida visión histórica, el autor va analizando, en sucesivos capítulos, la actitud que los cristianos de otros siglos tomaron frente al Islam: recelo, agresividad, deber de combatirlo como algo mortal para la Fe cristiana. La idea predominante y sintetizante de esas épocas era: "Paz entre cristianos y guerra contra los infieles". La actitud de nuestro cristianismo contemporáneo, empero, se ha ido atemperando, gracias sobre todo a la influencia del Cardenal Lavignerie, fundador de los PP. Blancos, empeñosos apóstoles entre los musulmanes; y de Charles de Foucauld, que empleara uno de los métodos más silenciosos pero eficaces: el del ejemplo o testimonio. A ellos dos, cabe agregar la serie de estudiosos, Massignon, Anawati... que colaboraron y colaboran en una tarea de *estudio-comprensión-acercamiento*. La segunda parte del libro busca un método, una sistematización de lo que debe ser nuestra actitud (correcta) frente al Islam. El autor hace suyas unas palabras del P. Daniélou: "Las religiones no-cristianas no son falsas, sino incompletas e imperfectas en alto grado". El Islamismo es una de esas *religiones incompletas* y, como tal, más que destruirlo, habrá que tratar de desarrollarlo. Bien entendido, esto significa que habremos de respetar todo lo que contenga de verdad, completándolo con el cristianismo (p. 40). Para el autor, el Islamismo no es *la* o *una verdadera* religión, pero sí una *auténtica* religión (*echte Religion*) que la coloca por sobre toda religión *compensativa-sustituta* o *encubierta* ("...nicht die oder eine wahre Religion, so doch echte Religion, nich bloss Ersatzreligion oder verkappte Religion" [p. 69]). Partiendo de este principio, es evidente que el modo de abordar el mundo mahometano no puede contener ningún elemento de prepotencia o imposición, y mucho menos de odio o violencia. Tendremos que apreciar esos auténticos valores religiosos que él contiene, muchos de los cuales compartimos, como el respeto al Dios único, amor a la Virgen, etc... Y es una labor que atañe tanto a los misioneros de primera línea, como a los cristianos que viven en Europa o América (del Norte sobre todo), en cuyas universidades un número considerable de musulmanes toman cursos. Este opúsculo, sin la abundancia de otros tratados del autor sobre el tema, es por su estilo agradable y casi fogoso, una amena y documentada invitación al estudio del Islam (cfr. Ciencia y Fe, 17 [1961], p. 128).

⁴ T. Ohm, *Mohammedaner und Katoliken*, Kösel, München, 1961, 87 págs.

HACIA EL CONCILIO

La obra de G. Huber, *Hacia el Concilio*¹, nos informa acerca de los objetivos del próximo Concilio Vaticano II, dejando caer de paso ideas muy esclarecedoras sobre la naturaleza del concilio en general. Revisten especial interés los datos que aporta en el primer capítulo acerca de como se originó en el Santo Padre la idea del concilio y la resolución de llevarla a la práctica. En el discurso que pronunciara con ocasión de la clausura del sínodo romano, Juan XXIII hacía esta confesión: "Mientras nos entregamos humildemente a la oración, escuchábamos en la intimidad y simplicidad de nuestro espíritu, una invitación a reunir un concilio ecuménico". Esta extraordinaria inspiración parece que tuvo lugar durante la Semana de la Unidad de 1959. El 25 de ese mes, el Papa daba el gran anuncio, de manera que la gran decisión se tomó en pocos días, horas tal vez... A continuación el autor, entre otras cosas, aclara conceptos acerca de la relación entre el Concilio y la unión de las iglesias: no se reúne el concilio para tratar ni solucionar este problema, sino que pretende más bien reformar por dentro la Iglesia: una Iglesia más santa, estará más dispuesta para esta gran obra de la unión. Además el Concilio Vaticano II, de por sí, por su espectáculo de unión, será una suave pero convincente invitación a la unión. El estilo del presente trabajo de Huber es periodístico, presentándose en forma de diálogo. Esto no le favorece, pues resulta algo chocante la artificialidad del mismo; pero por lo demás es ágil y hasta ameno, resultando a la vez instructivo.

Una honda preocupación, tanto ecuménica como de renovación espiritual, rodea a la llamada *Comunidad de Taizé* (Saône-et-Loire, Francia). Esta comunidad masculina de carácter cenobítico, nacida en el seno de las iglesias de la Reforma, ha aceptado, además de grandes principios de la vida interior, el reconocimiento de una autoridad, la comunidad de bienes, el celibato, medios todos de perfección evangélica que asemejan su comunidad a las grandes órdenes monásticas, con las cuales guarda en su país estrecha y cordial vinculación. Relacionando estos dos aspectos, ecumenismo y espiritualidad, nos ofrece su Prior, R. Schutz, un reciente trabajo titulado *Unidad: esperanza de vida*². Una idea, o mensaje subyacente, informa todo el libro: *el ecumenismo*. Esta es la salida más adecuada para la Iglesia, ante los problemas que presenta la civilización moderna. El autor hace, en primer lugar, un análisis de la civilización

¹ G. Huber, *Hacia el Concilio*, Dinor, San Sebastián, 1961, 141 págs.

² Cfr. Geist u. Leben, 33 (1959), pp. 37 y ss., 61-65; Nouv. Rev. Théol., 82 (1960), p. 1107; Vie Spir., 104 (1960), p. 346. Y desde el punto de vista de ellos mismos, cfr. Verb. Caro, 13 (1959), pp. 362-373.

³ R. Schutz, *L'unité, espérance de vie*, Les Presses de Taizé, Taizé, 1962, 173 págs.

que se está gestando, con sus dos características principales: la técnica, y la civilización de masas. A continuación, pasa revista a los tres grandes grupos de cristiandades: las viejas cristiandades, con sus crisis y sus brotes de renovación; las zonas de implantación misionera, es decir, Asia y Africa, con sus precarios conversos; y la zona mixta, nombre que da a América latina, en la cual coexisten los problemas propios de una vieja cristiandad y de una zona de implantación misionera. Una vez que se ha puesto delante de estos dos cuadros, encara Schutz el problema de la presencia cristiana en el mundo que está por venir. Para que ese mundo no se forme sin la Iglesia, ésta ha de hacerse presente en medio de él de varias maneras. 1. Dando *una mística al hombre de la técnica*: dirigiéndose especialmente a los jóvenes, les habla de su misión aquí en la tierra y de sus contactos con el misterio, a través del culto. 2. *Afrontar sin miedo el mundo de mañana*: más bien, salir al encuentro del hombre, y esperarlo allí para que reciba nuestro mensaje. 3. *Colaborando en una justa distribución de los bienes materiales*, tanto en un plano nacional como internacional. 4. El problema de la *unidad de los cristianos*: la paz y el mutuo entendimiento ha de ser la base de una solución. Sin una unidad visible, la labor de los cristianos pierde eficacia frente al mundo. Es en este contexto donde el ecumenismo viene a desempeñar un papel de capital importancia. Se percibe en toda la obra un extraordinario optimismo o, mejor dicho, una gran esperanza. La convocación del Concilio Ecuménico, hecho por el Santo Padre, se interpreta como uno de los acontecimientos más positivos en este sentido. Alegrémonos —dice Schutz— de que la conciencia católica, en particular, se abra al ecumenismo por el solo hecho de la preparación del Concilio (p. 156).

La obra de J. Gründler, *Diccionario de iglesias cristianas y sectas*⁴, demuestra un serio trabajo, que significó a su autor doce años de paciente recopilación de material aportado por más de doscientas personas repartidas por todo el mundo, y con una documentación elaborada en unas cincuenta bibliotecas europeas: un importante trabajo orientado también hacia el Concilio, e instrumento imprescindible para ayudar a un conocimiento integral que posibilite el diálogo del catolicismo con las iglesias cristianas, y de éstas entre sí (como lo indica también F. König, Cardenal Arzobispo de Viena, presentando la obra). Sus dos tomos, abarcan cinco partes. 1. La Iglesia católica y sus ritos; 2. Las iglesias, sectas, misiones y organizaciones interconfesionales no católicas; 3. Parte estadística; 4. Cuadros sistemáticos de las iglesias no católicas; 5. Registro de personas, lugares y cosas. Presentando en la *primera parte* un breve compendio histórico-dogmático de la Iglesia católica, trata luego de sus ritos (motivos que los provocaron, historia, y su localización geográfica). Enumera

⁴ J. Gründler, *Lexikon der christlichen Kirchen und Sekten*, I-II, Herder, Wien, 1961, 1378 cols.; la parte de estadística e índices de consulta, 221 cols.

en la *segunda parte* (la más extensa del *Lexikon*) a las iglesias no católicas. Las presenta en orden alfabético, tratando sistemáticamente en cada una de ellas: 1. denominación oficial; 2. historia; 3. síntesis de su doctrina; 4. creencia o confesión a la que pertenece; 5. la relación que mantiene con organizaciones interconfesionales. La *tercera parte* es de una densidad abrumadora, por el compendiado aporte de los datos que ofrece en muy pocas páginas. Presenta en primer lugar a la Iglesia católica, agrupada en dieciocho ritos, y luego a las distintas confesiones cristianas. Va dando, según cada país, las cifras, de sus creyentes (o miembros de determinado rito, tratándose de la Iglesia católica), de su jerarquía y divisiones, de sus ministros según condiciones o categorías. La *cuarta parte* nos ofrece cuadros sistemáticos de los diversos credos cristianos, y los lugares donde aparecen citados en el *Lexikon*. Igualmente un índice sistemático de las organizaciones interconfesionales y otra pequeña tabla estadística, de gran utilidad, dentro de la perspectiva "conciliar" de la obra de la adhesión al *evangelismo* y al *fundamentalismo*, tendencias o sustentaciones básicas más importantes que agrupan, unificando, las diversas doctrinas protestantes⁵, finalizando con una bibliografía de referencia sobre el tema. La *quinta y última parte* contiene un muy detallado registro de personas, lugares o cosas que de alguna manera figuran en la obra⁶.

La *Asociación Internacional Unitas* publicaba, a partir de 1947, su revista en tres lenguas (inglés, francés e italiano); y ahora acaba de comenzar su edición en otra, la española. Dirige esta nueva edición J. M. Dalmau, S. I., y la sede directiva está en la Facultad de Teología, San Cugat del Vallés (Barcelona). Después de la presentación del Director general, C. Boyer, siguen las cuatro secciones: artículos, documentos, noticiario, y bibliografía. Su primer número lleva como fecha enero-marzo de 1962.

Una nueva revista litúrgica, con sentido ecuménico, acaba de hacer su presentación: *Studia liturgica*, An International Ecumenical Quarterly for Liturgical Research and Renewal. Viene a concretarse así un deseo, por largo tiempo alimentado en ambientes intelectuales protestantes, de una publicación de carácter ecuménico, y dedicada a la investigación y

⁵ Aventuraríamos una *intentio auctoris*: por el hincapié en la *diversidad* de ritos *entre los católicos* —enumera dieciocho—, y en la existencia de organizaciones *interconfesionales de los protestantes*, así como por la tendencia a la unidad (evangelismo y fundamentalismo) entre éstos, el autor querría subrayar la *analogía espiritual* (diversidad en la unidad, y viceversa) en ambas iglesias.

⁶ Sin embargo, no hemos podido encontrar ninguna mención sobre la *Comunidad de Taizé* (sobre la que acabamos de hacer, en este mismo boletín, una rápida presentación, subrayando su evidente analogía con el monaquismo católico), a pesar de que, por lo que decíamos en la nota anterior, serviría muy bien a la intención del autor.

renovación litúrgicas. Su director-editor, Rev. Pastor Wiebe Vos (de la Iglesia Reformada Holandesa) respaldado por un comité de redacción verdaderamente internacional y que abarca a miembros de diversas confesiones, como también de la Iglesia Ortodoxa, nos indica, en la presentación del primer número, que su deseo es, no sólo ofrecernos trabajos de investigación en la materia, sino también aplicaciones pastorales o prácticas de renovación litúrgica, tomando por modelo a las publicaciones de María Laach y Mont César. *Studia Liturgica* aparecerá trimestralmente, y generalmente en idioma inglés (o presentando un sumario en este idioma). Los comentarios de libros vienen presentados en fichas bibliográficas, para facilitar así su catalogación y consulta. Auguramos a esta nueva publicación el mejor de los éxitos, pues no dudamos que este tipo de trabajos, de carácter ecuménico y de investigación, contribuirán en gran manera al reencuentro de todos los cristianos. La dirección de la distribución de la revista es: Postbus 2, Nieuwendam, Holanda.

PASTORAL, LITURGIA, CATEQUESIS

Bajo el título de *La Iglesia y las potestades de este mundo*¹, se publican las ponencias de las reuniones de Navidad que anualmente realiza el *Instituto Pastoral Austríaco*. Después de una breve introducción, en la que el editor responsable presenta los temas en general —más adelante, hace la historia de estas reuniones del Instituto Pastoral (pp. 16-29)— la primera ponencia, a cargo del Cardenal F. König, propone las funciones fundamentales de la Iglesia en el mundo de hoy, funciones que reduce a seis, la última de las cuales es la custodia de la juventud, esperanza del mañana. Siguen luego las otras ponencias, algunas de las cuales se mantienen en el terreno de los principios, otras entran en las doctrinas, y otras finalmente se abocan a los hechos. En cuanto a los principios, es de especial interés la exposición sobre *la historia mundana y la historia de salvación* (pp. 30-47), pues es como un resumen de teología de la historia; y en la misma línea de los principios, es interesante la exposición de J. Messner, sobre *El Estado*. En cuanto a las doctrinas de nuestro tiempo, es de interés la exposición de la doctrina católica sobre *la muerte y el fin de los tiempos* (pp. 97-107), con abundantes datos bíblicos y con selecta bibliografía; y la exposición sobre *Progreso y técnica*, de P. Dessauer, con los datos doctrinales que van de la antigua China a la época moderna. En cuanto a los hechos, resulta particularmente subrayado *el hecho del hambre* en el mundo actual (pp. 64-79). Quisiéramos, además, llamar la atención sobre ponencias como la que versa sobre *la distribución de la riqueza como problema pastoral* (pp. 85-96), o la ya

¹ *Die Kirche und die Mächte der Welt*, Herder, Wiesen, 1961, 168 págs.

mencionada del Card. König, que hace de introducción, y en la cual expone el problema de una Iglesia que —como dice el título de las jornadas— vive en el mundo, en medio de otros poderes del mundo (pp. 9-15). No hay duda que reuniones como estas son un fermento en el mundo; y hacen que la Iglesia se pueda defender, con todo derecho, del reproche de ser extraña al mundo y a sus problemas.

Bajo el título de *Fuerza y libertad*² se reeditan, en un solo volumen, dos novelas de E. Schaper: *La libertad del prisionero* (pp. 9-162), y *La fuerza del débil* (pp. 163-384). Justificar la presentación de esta obra novelesca en este boletín es, a la vez, justificar la publicación del libro: la novela sólo es aquí el estilo de un autor que, a través de sus personajes —un sacerdote en dos épocas distintas: una vez, frente a un comisario, y otra vez frente a un prisionero— hace que sus lectores vivan la verdad de la advertencia del Señor: “En el mundo, os sentiréis angustiados (los unos por los otros); pero consolaos (conmigo)” [Juan, 16, 33].

La obra de J. Ibáñez Gil, *Método de orientación profesional preuniversitaria*³, por más de un motivo será útil en los establecimientos de enseñanza preuniversitaria. Ya en su primera edición, de 1954, Ibáñez Gil ofrecía a los educadores un método de orientación profesional que, sin ser ideal (dirigido como está a quienes no pueden disponer de cuantiosas sumas para montar laboratorios y sostener personal técnico especializado), permitía orientar a los jóvenes estudiantes con una base suficientemente científica en la elección de su carrera.

El primer tomo plantea, en una treintena de páginas, el problema y las causas del frecuente fracaso de los universitarios frente a la vida: elección de estado y profesión, crisis mal resueltas, etc. Restringiéndose al problema de la posible solución educativa (cap. III), Ibáñez Gil señala la preparación completa de los alumnos para la vida postcolegial como finalidad ontológica del colegio. Planteada la cuestión de la orientación profesional de esta etapa, busca Ibáñez Gil las bases de su solución. Trata así en el cap. IV acerca de la preparación a la vida postcolegial, y de las bases de la orientación profesional en el mismo colegio (cap. V). El colegio no puede agotar toda la responsabilidad y exigencia vital del joven. No puede tampoco cerrarse en una desjerarquización práctica de los valores a desarrollar, posponiendo p.e. la educación a la instrucción, la formación humana a la utilidad inmediata, o prefiriendo una temerosa inhibición por sobre una prudente iniciación, o una disciplina uniformada sin discriminación de edades a una paulatina adquisición de responsabilidades y autodominio. Ni debe permitir la desconexión de los

² E. Schaper, *Macht und Freiheit*, Hegner, Köln, 1961, 383 págs.

³ J. Ibáñez Gil, *Método de orientación profesional preuniversitaria*: I. *Fundamentos teóricos* (278 págs.); II. *Aplicación práctica* (118 págs., con el material psicotécnico en fichas aparte, en la solapa), Fax, Madrid, 1959, 2ª edición.

jóvenes con la vida real o la iniciación arbitraria y sin dirección en esa misma vida. Una sana orientación profesional a partir del colegio, postula el trabajo personal, en equipo de mutua ayuda, no solamente de los orientados sino también de los padres y educadores. La tercera parte del tomo está dedicada al método propuesto por Ibáñez Gil. Es de alabar que se haya excluido aquí toda terminología que pudiera resultar poco asequible a los no especialistas o simplemente no iniciados en tareas psicotécnicas. Señalemos la importancia que Ibáñez Gil da a los intereses ocupacionales del sujeto, hasta cierto punto por encima de las aptitudes. Una amplia bibliografía temática (996 títulos) y tres abundantes índices (explicación del material psicotécnico, índice alfabético de los dos volúmenes e índice general), cubren las últimas 55 páginas.

El segundo tomo expone clara y analíticamente los diversos pasos a seguir en la orientación profesional. Previa sugerencia general dirigida al orientador, se examina la batería de tests y cuestionarios que, en hojas separadas, completan el tomo. Una última parte del folleto está dedicada a la síntesis y dictamen de la orientación profesional. La explicación de los cuestionarios, clara y esquemática, incluye la respectiva valoración. Dos apéndices: uno, alfabético, repertorio de profesiones; el otro (remitiendo correlativamente a los dos volúmenes), explicación del material psicotécnico, facilitan el empleo de la obra. El índice de profesiones es, quizá, lo más flojo que se puede señalar en este volumen. Pero el autor nos promete un tercer tomo de la obra con las fichas fisiológicas, donde se estudiarán las cualidades exigidas por las distintas profesiones universitarias. Sin duda en ese volumen, Ibáñez Gil completará el trabajo con una mayor insistencia en los factores de rendimiento propios de cada profesión. Bien dice el autor que el método que propone no es ideal, puesto que excluye toda batería de aparatos. Sin que esto signifique aminorar el valor notable de esta obra, observemos que algunos factores de rendimiento no se pueden valorar con precisión con sólo los tests propuestos. ¿Hasta qué punto, vgr., el test del laberinto basta para indicarnos la precisión manual? Y, ¿cómo determinar la ceguera al color con sólo la batería de test? En cuanto a la bibliografía, señalemos que Ibáñez Gil conoce a Kuder (bibliografía, nº 167 y 168) y a Strong (bibl. nº 233), pero en la obra no tiene en cuenta la labor estadística de estos autores. Emplear el tests Warteg para valorar solamente la imaginación creadora espacial, implica quizá una demasiado pobre apreciación de sus posibilidades (véase el perfeccionamiento aportado al Test Warteg por Biedma-D'Alfonso, en *Le Langage du dessin*, Delachaux & Niestlé, Neuchatel-París, 1955).

Cahiers Laennec trata, bajo el título de *La reforma hospitalaria*⁴, un problema —o mejor, una solución— de ambiente francés: la evolución del régimen —financiación, personal de atención, clientela— en los hos-

⁴ *La Reforme Hospitaliere*, Lethielleux, Paris, 1961, 56 págs.

pitales franceses, que se ha traducido en textos legislativos y reglamentos, hasta concretarse en la ordenanza de 1958. Este *Cahier* nos ofrece pues no solamente la historia de esta evolución —apenas perceptible a los ojos del hombre común—, sino sus últimas realizaciones, como la atención a domicilio, o la reeducación medical; y un aspecto sobresaliente en la vida hospitalaria moderna, que es el de las Congregaciones religiosas de vocación hospitalaria.

Otro *Cahier*, bajo el título *Las deformaciones*⁵, trata un hecho de estadística médica moderna: deformaciones de nacimiento en hijos de madres que, durante la gestación, habían contraído la rubeola; y que llevaron a ciertos médicos a recomendar el aborto preventivo en tales casos (dentro de los primeros cuatro meses). Los autores de este *Cahier* han buscado, acertadamente por otra parte (como siempre que se trata de estadísticas que se llaman científicas), determinar el verdadero dato estadístico, considerando el hecho de las deformaciones dentro de su verdadero contexto, mucho más complicado que el imaginado por los autores —e intérpretes simplistas— de las estadísticas arriba mencionadas; y así resulta más fácil entender el verdadero alcance de la prohibición moral del aborto preventivo en ese caso.

El mismo *Centro de Estudios Laennec* publica una magnífica obra de pastoral médico-matrimonial, *La regulación de nacimientos*⁶, obra de varios autores, y desde diversos puntos de vista: historia y demografía, medicina, teología y pastoral de la regulación de nacimientos. En la parte histórica, el estudio de Riquet es una síntesis muy ilustrativa, que parte casi desde los orígenes de la regulación, que muestra a la vez la constante función de la Iglesia. Los artículos de Sutter y Lestapis son demográficos, y llegan a la conclusión de que la legislación de métodos anticoncepcionales, en lugar de disminuir la tasa de abortos, la ha paradójicamente aumentado, siendo pues una falsa solución del problema. De los dos temas médicos, uno nos pone al tanto de lo que se sabe sobre la fecha de ovulación (que hasta ahora no se puede prever con certeza, sino solamente regular); y el otro artículo explica el método Ogino, sobre la base de la temperatura (en ambos aspectos, lo único que, bajo ciertas condiciones, permite la Iglesia). La tercera parte es la más original de todas, pues en ella Simonnet explica porqué la Iglesia se opone al uso de métodos anticoncepcionales, subrayando la distinción entre lo natural y lo antinatural (antropología finalística del sexo, para el caso). Cierra este magnífico trabajo de información al gran público, un compendio de moral sobre los métodos inhibitorios de ovulación. Y cierra el libro un compendio de pastoral, prematrimonial y médica, propiciando la educación de los futuros esposos por una parte, y el despertar la responsabilidad del médico por la otra.

⁵ *Les Malformations*, Lethielleux, Paris, 1962, 56 págs.

⁶ *La régulation de naissances*, Lethielleux, Paris, 1962, 220 págs.

Como se ve, un libro documentado, y de fácil consulta, que no decepcionará a ninguno de los muchos interesados —esposos, médicos y sacerdotes— en el tema de la regulación de los nacimientos.

Mencionemos aquí la obra del gran catequista K. Tilmann, *Objetivos y modos de educación sexual*⁷, que inicia una colección de la que luego comentaremos otros libros (en este mismo boletín, y en la parte de catequesis): se recomienda por sí solo, por la claridad de la exposición, y por la experiencia sobre la que se basa, y que quiere orientar con solidez.

*El sexto mandamiento*⁶, es el título de una de las obras de K. M. Giesen, que llega hasta nosotros en su versión castellana. Está limitada específicamente a los jóvenes, mostrando lo que este mandamiento exige a los hombres antes del matrimonio, y dirigida a quienes tienen la misión de educar, pues aborda la materia desde el punto de vista pedagógico. Giesen desarrolla el tema, ya sea adaptándolo a clases o a conversaciones personales, y según la edad de los oyentes. Su trabajo resulta así de carácter catequético, uniendo estos dos ambientes citados con el testimonio de vida del educador, exigido desde el comienzo para poder abordar correctamente esta delicada materia. Las ideas que expone, son claras, prácticas y acertadas: véase por ejemplo las analogías que utiliza para explicar con sensatez en un curso de catequesis a muchachos de ocho años, las diferencias entre castidad y pudor. Es frecuente el recurso que hace en la obra a Santo Tomás, las encíclicas papales y especialistas como Tillmann y Hengstenberg. Algunos ligeros detalles o consejos podrán extrañar al lector no familiarizado con el ambiente alemán, al que se dirige la obra. Fácilmente se los podrá comprender, aunque hubieran resultado oportunas algunas notas del traductor.

Dando un paso más en esta materia, nos encontramos con el trabajo de Schnepf y Schnepf, referido ya por entero al matrimonio: *Por el matrimonio hacia Dios*⁹. Esta obra, relacionada con todas las etapas a través de las cuales los contrayentes santificarán sus vidas; presenta en forma manual y práctica —como suelen encarar estos temas dentro del ambiente norteamericano, a quien originariamente se dirigía la obra— un adaptado compendio de conocimientos sobre el tema: la vocación matrimonial, el aporte mutuo, legislación eclesiástica y civil (aclarando toda la terminología técnico-canónica), la preparación práctica al matrimonio (el día de la boda, economía familiar, etc.), los hijos y el trato mutuo a través de los años, con las vicisitudes que representan o pueden acarrear: herencia defectuosa, vejez, muerte, etc.

⁷ K. Tilmann, *Aufgaben und Wege geschlechtlicher Erziehung*, Echter, Würzburg, 1959, 106 págs.

⁸ K. M. Giesen, *El sexto mandamiento*, Dinor, San Sebastián, 1961, 107 págs.

⁹ G. and A. Schnepf & Schnepf, *Por el matrimonio hacia Dios*, Morata, 1961, 275 págs.

Cada capítulo, para permitir una mejor captación de lo expuesto concluye con un sumario, un cuestionario práctico y bibliografía (especializada en lo expuesto y seleccionada). Estos detalles, juntamente con los Apéndices: 1. Test de predicción matrimonial por los factores religiosos; 2. Tests de predicción sobre la vocación religiosa (en vistas a indicar los indicios o probabilidades de vocación religiosa en los hijos); 3. Aclaraciones a la legislación española respecto al matrimonio y temas anejos; ofrecen un trabajo bien elaborado para orientar un desarrollo cristiano e integral de la vida conyugal, como así también cuantiosa materia (véase el índice analítico de temas tratados) para los círculos de estudios matrimoniales.

Fecundidad periódica, el conocido trabajo de J. G. H. Holt¹⁰, traducido ya a varios idiomas, nos llega ahora en su versión castellana. Como el subtítulo lo indica, establece una relación entre la fertilidad o fecundidad periódica de la mujer y la determinación de los ciclos por la temperatura (método Ogino-Knaus). Señala una minuciosa y práctica explicación del método, de fácil aplicación, sin intervención del especialista; ofreciendo gran seguridad aún para mujeres de fertilidad incompleta. Un tema técnico, tratado con claridad, que busca convencer al lector corriente que no se encuentra ante un cálculo de probabilidades, sino ante la comprobación de un hecho. Los gráficos explicativos, y diagramas, juntamente con el calendario ciclotérmico que acompaña al libro, facilitan y completan la práctica del sistema. Indicamos finalmente que el alcance de la obra es *meramente técnica* o de *aplicación exclusivamente fisiológica*, no incluyendo por lo tanto una explicación moral o teológica del matrimonio; que hubiera sido de desear en el capítulo cuarto, al hablar del sentido sexual del matrimonio.

Es la obra de Juan Rey, *Por qué luchó un millón de muertos*¹¹, una búsqueda de fundamentación cristiana de la guerra civil española, basada principalmente en testimonios inéditos de quienes estuvieron en la lucha, recogidos por el autor. Aunque Rey no pretenda abrir una polémica con esta obra, su punto de partida y su argumentación basadas ciertamente en relatos de entera autenticidad, buscan un enfoque diverso al de J. M. Gironella: *Un millón de muertos*, obra que mereciera el Premio Nadal.

Comentando siempre obras dirigidas a nuestros laicos, veamos ahora algo referente a *la oración*. Recibimos, traducido al castellano, el conocido trabajo de H. Lubienska de Lenval: *El silencio a la sombra de la palabra*¹². Esta obra que apareciera hace ya unos años, 1955, podemos

¹⁰ J. G. H. Holt, *Fecundidad periódica*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1961, 114 págs.

¹¹ J. Rey, *Por qué luchó un millón de muertos (Documentos inéditos)*, Sal Terrae, Santander, 1961, 306 págs.

¹² H. Lubienska de Lenval, *El silencio a la sombra de la palabra*, Dinor, San Sebastián, 1961, 124 págs.

considerarla como entre las más importantes, para interpretar la abundante bibliografía de la autora. Sus preocupaciones fundamentales —biblia, liturgia, pedagogía—, no son abordadas por L. de Lenval en un sentido técnico o meramente especulativo. Trata constantemente de relacionarlas, como lo demuestran sus trabajos más recientes, convergiendo hacia una fundamentación de la vida espiritual, de valioso contenido. En el trabajo que nos ocupa, estas tres ideas adquieren un marcado relieve pues son utilizadas para rodear al cristiano, en especial al laico, de un *clima* o *ambiente* que posibilite el alimento imprescindible de toda vida espiritual: *la oración*. Nos conduce así a profundizar en tres climas o ambientes, para que nos empapemos de su elocuente silencio: 1. silencio en la casa, como el *medio educador*, de las cosas que nos rodean; 2. silencio en nosotros mismos, una *disciplina personal* de nuestra acción, 3. silencio delante de Dios, la *plegaria contemplativa*. En este último punto de la obra, al que quiere conducirnos la autora, encontramos su síntesis, a través de la oración; pues mediante ella el cristiano se vuelve *niño*, o sea, *adulto* en la presencia del Señor¹³. La constante analogía; o mejor, para hablar en términos pedagógicos, la transferencia que hace Lubienska de Lenval entre el proceder del niño y del hombre, coloca este trabajo en la línea de una de las preocupaciones actuales de mayor interés en la pedagogía: *la adultez*, (cfr. Ciencia y Fe, 17 (1961), p. 432), pero considerando a ésta en todo su contenido cristiano.

Una preocupación muy seria recorre desde el comienzo la obra que nos presenta P. Roth: *Dios está siempre dispuesto a hablar*¹⁴. “No hay libro de oración que tomemos en la mano —afirma en el prólogo—, en que no leamos una oración “hecha a Dios, para evitarnos el esfuerzo de hablar con El personalmente y escuchar sus palabras”. Todas estas oraciones presentan un trato directo con el Señor, sin ningún intermediario. El diálogo es personal, de “tú a tú”, confiado y respetuoso a la vez. Divide Roth sus oraciones en ocho secciones, que abarcan todos los momentos de la vida: En un día como muchos; con el correr de los años; un padre reza; por la patria y por la paz; por los amigos y enemigos; me confieso; en un día nublado; enséñame a orar. Cada sección presenta varias oraciones. He aquí algunos títulos sugestivos: En el cine; de compras navideñas; por mi esposa; por los diputados; en un día de elecciones; por un mal predicador, etc. Uno de los principales aciertos de

¹³ Cfr. *Pedagogie* (1955), p. 303, comentando esta obra: la actitud del niño, presenta durante el aprendizaje, bastantes analogías con la del adulto que admira o contempla. En tanto que el pensamiento del niño es naturalmente intuitivo, el del adulto llegará a la intuición racional y a la contemplación mediante un esfuerzo consciente y de lentos y costosos desprendimientos. Aquí está el valor del presente trabajo: mostrarnos el valor de estas *purificaciones*.

¹⁴ P. Roth, *Gott ist Jederzeit zu sprechen*, Echter, Würzburg, 1961, 182 págs.

la obra, es su estilo fluido, presentado en frases cortas. Esta llamada prosa estrofaada o estilo sálmico, que introduce en su diagramación amplios espacios blancos, —la técnica del silencio en la poesía— es por sí misma un gran acierto aplicado a esta clase de libros de oración; pues ayuda muy eficazmente a la intención del autor, quien no quiere en ningún momento ofrecernos oraciones *hechas* (“*Gebetskonserven*”, como dice muy gráficamente), sino que intenta, por todos los medios, que nos esforcemos en *hablar* y *escuchar* al Señor. Ojalá que tomando ejemplo de este laico se vea más claramente esta intención en todos los manuales de oración.

La obra de E. Puzik, *Escuela abreviada de oración interior*¹⁵, esconde bajo un sencillo título, una riqueza muy grande: su autor ha sabido elegir *lo mejor* que ha encontrado en la literatura alemana de los últimos años sobre el tema —incluyendo las obras clásicas de otras lenguas, traducidas al alemán—, y lo ha sintetizado de una manera muy personal y pedagógica, y siempre práctica. Desde este punto de vista práctico, la obra consta de dos partes: 1. *texto* (pp. 7-108); 2. *orientación bibliográfica* (pp. 109-119). En el *texto* se distinguen dos partes fundamentales: *oración* en general (necesidad, posibilidad de enseñarla, obstáculos, presupuestos), y *métodos* o modos de orar. En la *orientación bibliográfica*, una parte de la misma se refiere a las *introducciones*, y otra a *libros de meditación* (cada obra va con su breve comentario, que orienta en su lectura y consulta). En general, el autor subraya con acierto el papel de la *gracia* y el de la *dirección espiritual*; pero también tiene buena cuenta de la importancia de la *lectura espiritual*, que introduce en la vida de oración, y nos permite aprovecharnos de las experiencias ajenas. Lo que el autor dice de la *oración a Jesús* o sobre la *memoria* (cfr. *Ciencia y Fe*, 14 (1958), pp. 228-234; 16 (1960), pp. 199-201), puede servir para apreciar en su justo valor su trabajo de *simplificación* —nada superficial— de esos temas de vida interior tan importantes; y quien conozca las obras especializadas sobre estos temas (como las de Hausherr y Lotz), podrá apreciar mejor el esfuerzo de *abreviación* —anunciado en el título— que el autor ha realizado.

*Herencia litúrgica y actualidad pastoral*¹⁶, de J. A. Jungmann, es una visión retrospectiva que el mismo conocido historiador de la liturgia (y renovador de su pastoral), ha echado sobre su obra escrita, moviéndolo a elegir —de los artículos de revista de los últimos 25 años— lo que le ha parecido más interesante, ofreciéndole a sus lectores el recuerdo de alguno de sus trabajos más personales (y menos accesibles al común de los lectores, por hallarse en revistas de difícil acceso). Los tres as-

¹⁵ E. Puzik, *Kleine Schule des inneren Betens*, Patmos, Düsseldorf, 1961, 119 págs.

¹⁶ J. A. Jungmann, *Herencia litúrgica y actualidad pastoral*, Dñor, San Sebastián, 1961, 524 págs.

pectos que subraya esta selección son: 1. *proceso histórico* —lleno de sugerencias, ricas en enseñanzas pastorales, para un autor tan despierto como Jungmann— *en la liturgia*, desde la antigüedad cristiana hasta nuestros días; 2. *estudios históricos particulares* (reforma de Quiñones, actual en algunos de sus principios; ejercicio de las cuarenta horas, etc.); 3. *principios fundamentales de una pastoral litúrgica actual*. Esta última parte es la que resulta más interesante y práctica para el lector corriente (sobre todo, el último capítulo sobre la Pascua); mientras que la primera y segunda parte son más para el curioso historiador o el investigador. Por ejemplo, en la tercera parte se halla el estudio de la pastoral como *clave de la historia de la liturgia* (pp. 450-471), que fue la ponencia de Jungmann en el Congreso de Asis (1956), y que es la *clave de su escuela litúrgica-pastoral*. Para terminar, digamos que, en diversos momentos de esta obra, el autor se puede ya remitir a la obra colectiva, *Paschatis Sollemnia*, que le ofrecieron recientemente sus discípulos (como segundo homenaje), y en la cual sus discípulos ya han respondido a los deseos de su maestro, llevando adelante investigaciones apenas insinuadas por Jungmann en *Herencia litúrgica y actualidad pastoral* (cfr. Ciencia y Fe, 16 (1960), pp. 191-192, sobre el cristocentrismo pascual). Lástima que el editor, que ha tenido el acierto de traducir esta obra, y se ha animado a publicar su índice temático, ha prescindido en él de toda referencia de páginas, dificultando su consulta.

La obra de J. A. Jungmann, *Las leyes de la Liturgia*¹⁷ es, en su origen, un conjunto de conferencias en una semana litúrgica (1938) en las cuales expone el autor: 1. *la esencia* de la Liturgia; 2. *sus actores principales* (Cristo, pueblo, sacerdote); 3. y el *esquema de sus actuaciones* (lectura, canto, plegaria del pueblo, oración sacerdotal). Tanto al tratarse de los actores de la liturgia, como de sus actuaciones, el pueblo ocupa un lugar destacado, junto al sacerdote: el autor quiere reaccionar así contra la costumbre de reducir el papel del pueblo al de un mero espectador de las acciones ajenas (sacerdotales). Por eso, entre el punto primero y segundo de su plan, el autor ha intercalado un breve capítulo sobre las dos tensiones que se dan en la celebración litúrgica, una de las cuales se debería a su carácter institucional y, a la vez popular; siendo la otra tensión la que se da entre la estética y la espiritualidad de la liturgia; y la solución de ambas tensiones, típica del temperamento pastoral de Jungmann, es muy sensata. En cuanto al estilo, siendo esta obra fruto del estudio especializado del autor y de su meditación personal, es un excelente libro de lectura meditada sobre el tema de la liturgia de la misa.

Del mismo autor nos ha llegado su clásico manual de liturgia ti-

¹⁷ J. A. Jungmann, *Las leyes de la liturgia*, Dinor, San Sebastián, 1960, 137 págs.

tulado *El culto divino de la Iglesia*¹⁸: con toda simplicidad, y sin querer decir nada nuevo en esta obra —fue redactada como texto de clase—, el autor logra decirnos lo básico que se puede decir para entender lo esencial de la Iglesia romana; y esto sobre la base de la historia de la liturgia, en la que subraya los elementos constitutivos del culto divino de la Iglesia, tratando además —en la última parte— por separado de los Sacramentos, de la Misa (reflejo abreviado de su clásica obra, *Missarum Solemnia*), del Oficio Divino, y del Año litúrgico. Porque el autor concibe la historia como una manera de interiorizarse en los ritos que ella nos ha legado: no mira hacia atrás por pura curiosidad, sino para aprender de nuestros mayores —que han sido nuestros maestros indiscutidos en materia de liturgia— cómo se vive la liturgia de la Iglesia. Un índice alfabético —tal vez demasiado selecto— de temas, puede ayudar a su rápida consulta. Como es típico en Jungmann, brilla en este manual el equilibrio de su autor, que sabe supeditar su ciencia al objetivo pastoral que es —como dijimos al comienzo— la intención última de toda su actividad literaria.

Kl. Tilmann, en *La conversación espiritual*¹⁹, parte del hecho de que, hoy en día, muchos muchachos —como nunca tal vez— sienten el deseo de darse a Dios nuestro Señor, deseo que se manifiesta en una serie de preguntas que hacen que no siempre obtienen respuesta verdaderamente espiritual, porque no encuentran quien converse con ellos espiritualmente. Por eso Tilmann les ofrece estas conversaciones espirituales, como respondiendo a sus preguntas: ¿cómo acercarse a Dios? ¿cómo se aprende a orar? ¿cómo crecer en amor de Dios, separándose del mundo y avanzando en perfección? Las respuestas del autor son un verdadero diálogo espiritual —espiritual, porque en él el autor comunica el espíritu que él mismo ha recibido en una experiencia de soledad—; y por eso diríamos que es también un verdadero libro de *lectura espiritual*, en estilo directo —dialogal— en el cual el autor es un maestro consumado. El punto de partida de este diálogo es una experiencia de Iglesia: el autor observa que la vida de los santos está llena de estos diálogos o *pláticas espirituales* (desde las *colaciones* de los monjes, a las clásicas *pacomias* de nuestros noviciados antiguos), como las llamadas *Fioretti* de S. Francisco de Asís; y acomoda esta experiencia antigua al momento presente, dándole forma de *libro al público*, a lo que, en otro tiempo, hubiera sido una *conversación privada*. En cuanto al contenido —todo él centrado en la oración—, preferimos que el lector lo aprecie por sí mismo, porque resumido perdería mucho de su valor.

¹⁸ J. A. Jungmann, *El culto divino de la Iglesia*, Dinor, San Sebastián, 1959, 381 págs.

¹⁹ K. Tilmann, *Das geistliche Gespräch*, Echter, Würzburg, 1956, 156 págs.

En una de las últimas frases, el autor trata de la confesión: y la idea que entonces insinúa, es la que desarrolla ampliamente en el libro que enseguida comentaremos, y que forma parte de la misma colección catequética.

Pero antes digamos una palabra de otra obra del mismo Kl. Tilmann, *Introducción del niño en la meditación*²⁰: ya hemos comentado elogiosamente su reciente traducción castellana (cfr. Ciencia y Fe, 17 (1961), pp. 172-173), y aquí no hacemos más que volver a recomendarla a todos los que tienen —o debieran tener— la preocupación de iniciar al niño en la vida de oración, como son los padres y los educadores.

Del mismo autor, Kl. Tilmann, nos ha llegado una obra aún más original, como *Orientación para la penitencia, la confesión y la vida cristiana*²¹. La confesión sacramental resulta a menudo un elemento extraño en la vida de los fieles. Muchos hasta huyen de la confesión, la consideran como algo negativo, un mal necesario. Otros no encuentran materia para acusarse, y no faltan quienes se confiesen sólo por costumbre. Klemens Tilmann establece la causa principal de éstas y de muchas otras deficiencias, en un falso razonamiento de la educación religiosa. La confesión —según este modo de pensar— es necesaria para poder comulgar. Por tanto, si la confesión es válida, ya cumple su función. En consecuencia, toda la instrucción a la confesión sacramental se limita a enseñar las condiciones de validez del sacramento. Para esta validez es preciso declarar todos los pecados mortales: Hay que presentar por tanto, una lista íntegra de todos los pecados posibles, para que el penitente pueda descubrir sus propios pecados. Para la validez del sacramento es necesario un acto de contrición: por eso, el niño, que se prepara a la primera comunión, tiene que aprender de memoria el Pésame. Hay que hacerle comprender además que tiene obligación de rezar fielmente la oración que el sacerdote le impondrá por penitencia. De esta manera, es posible dar una instrucción completa —aparentemente— sin mencionar a Dios Padre o a Jesucristo. Se enseña la confesión sin llevar a una verdadera *metanoía* en el sentido bíblico de la palabra. La conversión personal se reduce a quitar manchas antes de recibir la comunión. El autor propone un cambio fundamental en este modo de enfocar el sacramento de la penitencia. Mucho antes de hablar de la confesión, hay que empezar una educación al arrepentimiento y a la conversión. Hay que despertar en el niño un sentido de la ofensa de Dios y enseñarle que pida perdón a Dios Padre por sus faltas. Sólo cuando el niño vive los actos del penitente, cuando una actitud de

²⁰ K. Tilmann, *Die Führung der Kinder zur Meditation*, Echter, Würzburg, 1961, 89 págs.

²¹ K. Tilmann, *Die Führung zu Busse, Beichte und christlichem Leben*, Echter, Würzburg, 1960, 329 págs.

metanoía forma parte de su vida de cristiano, sólo entonces podrá presentársele la confesión como el perdón de Dios Padre.

De este principio general se sigue una renovación completa de la educación penitencial, que el autor desarrolla en su libro con mucha habilidad y muchas sugerencias prácticas. Una reforma importante, por ejemplo, se impone en el examen de conciencia. El penitente —dice el autor— normalmente no alcanza toda su culpa real por su examen. Sólo tiene conciencia de la culpabilidad contra los preceptos normativos que mandan o prohíben actos determinados. Muchos cuestionarios ordenan estos preceptos bajo los diez mandamientos. Pero se olvida que la vida cristiana se rige mucho más por preceptos que orientan hacia un fin (*Zielgebote*), y que nunca se pueden cumplir enteramente. Sin embargo, la culpabilidad no se deja determinar en hechos concretos. Ser perfecto como nuestro Padre es perfecto, es un precepto real; pero como nos propone un fin inalcanzable, nunca podemos decir que hemos respondido enteramente a esta exigencia del Señor. El autor propone orientar el examen de conciencia hacia estos preceptos de orientación (*Zielgebote*). Para promover la *metanoía*, el autor habla de un examen de conciencia vertical, oponiéndolo a un examen horizontal. Para que el examen sea más religioso, propone ubicarnos delante de Dios descubriendo que somos pecadores; y eso sería el examen *vertical*. Sólo después tendríamos que concretizar esta culpabilidad en hechos concretos, haciendo un examen *horizontal*. En cuanto a la práctica del mismo sacramento, aconseja una gran libertad. El llevar a la confesión más frecuente, no sería tanto obra de una exhortación directa a la confesión, sino el desarrollo de la actitud interior que exige espontáneamente el perdón sacramental. El libro de Tilmann es una obra preciosa para todos los que tengan que educar en la penitencia, y en la confesión sacramental. Es apreciable en su profundidad religiosa, y muy abundante en insinuaciones prácticas. A través de toda su obra se siente la profunda preocupación de motivar toda conversión, toda penitencia y práctica del sacramento, directamente en el *amor de Dios* que en nosotros tiene que ser siempre un *amor penitente*.

La traducción al castellano de M. Fargues, *Tests Colectivos del Catecismo*²², refleja la gran estima en que es tenido por los catequistas. En un volumen, reúne los dos tomos del original francés (es significativo ciertamente que, al aparecer el segundo tomo en 1951, el primero ya estuviera agotado). Se trata de un libro muy conocido en el ambiente francés²³, cuyo carácter es eminentemente práctico: a través de *tests* pretende la autora recoger informes concretos sobre los conocimientos religiosos reales, y no sólo verbales, de los catequizandos. La origina-

²² M. Fargues, *Test colectivos del Catecismo*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1961.

²³ Cfr. *Lumen Vitae*, 12 (1957), p. 575.

lidad de esta autora, cuyos libros han ido apareciendo desde 1920,²⁴ consiste en haber aplicado a la catequesis lo mejor de la pedagogía activa y de la psicología infantil²⁵: pero su novedad se encuentra más bien en la *forma* del catecismo que en el *contenido*.

El libro del P. Bro, *Enseñanos a orar*²⁶, está en la línea de una iniciación a la vida de oración, ya que no se contenta con decirnos *qué* es la oración y su importancia en la vida del cristiano, sino que intenta también el *cómo* hacer para entrar y permanecer en ella. En breves y densos capítulos, trata de manera simple y profunda los grandes problemas de la oración cristiana. Conocedor de las dificultades que encuentra el alma cada vez que pretende escuchar lo invisible y dialogar con su Dios, las aborda pedagógicamente dentro de la mejor *teología* (evangélica) *de la oración*. El autor, en efecto, trae las soluciones a los problemas nacidos de la experiencia, dejando hablar a la Palabra de Dios. El manejo de este pequeño libro es fácil, hasta atrayente (aunque de a ratos parezca toparse con cierta dureza de estilo). Son de apreciable valor los *apéndices*, donde una abundancia de referencias bíblicas están clasificadas en series que permiten encontrar fácilmente las grandes oraciones del A. Testamento y los principales textos del Nuevo; y los Salmos repartidos según los principales misterios de Cristo y de la vida de la Iglesia en su liturgia. Tales referencias constituyen un verdadero plan de *lecturas bíblicas*²⁷.

Cerremos este boletín con la mención de un aniversario digno de ser tenido en cuenta en nuestro ambiente: los cincuenta años de la revista *Sal Terrae*, que lo recuerda con un número encabezado por dos cartas, la una de Su Santidad Juan XXIII, y la otra del P. General de la Compañía de Jesús; y que contiene además distintas adhesiones de la Jerarquía española. Felicitamos de todo corazón a nuestros colegas.

²⁴ Para una noticia amplia de la autora, cfr. *Lumen Vitae*, 2 (1947), p. 97.

²⁵ Cfr. M. Fargues, *Catéchisme pour notre temps*, Spes, Paris, 1951. Lo que aquí decía la autora (p. 64) sobre la *progresión* en la catequesis, se ha atemperado bastante en los *test* que comentamos (p. 19, nota).

²⁶ B. Bro, *Enseñanos a orar*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1959, 107 págs.

²⁷ El autor ha seguido trabajando el tema de la oración, como puede apreciarse por sus artículos en *Vie Spirituelle*, noviembre y diciembre de 1959, y enero de 1960 (el original francés de la obra que comentamos, había sido publicado con anterioridad).

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

A. CATURELLI, *América bifronte*. (128 págs.). Troquel, Buenos Aires, 1961.

Una colección de artículos publicados en la revista argentina *Sapientia*, más algunos capítulos nuevos, integran este espléndido libro que Caturelli acaba de editar: *América bifronte* es nuestro pobre continente, desgarrado y desencontrado con sus eternos destinos. Caturelli deja a un lado toda posición falsa o romántica sobre nuestro ser continental, para develar el contenido profundo de nuestras esencias y poder construir, a partir de ellas, una realidad definitiva. No se trata de una exaltación desmesurada de nuestro ser americano, ni de una acentuación excesiva en nuestra nidad. Si América existe es porque es algo; se trata, pues, de saber en qué consiste. Aún cuando el término del estudio sólo revele una "entidad mínima" sin embargo será "desde" esa entidad de la que habrá que partir para la construcción.

El autor analiza los testimonios de varios filósofos sobre América. Y primero estudia a Hegel para quien nuestro continente es lo que está "más allá" de la historia, verdadero escándalo para su dialéctica. América es pura proyección. El Estado germánico ha llevado a su adultez a la historia. Ningún lugar cabe, pues, a nuestra América, en la cosmovisión de Hegel, Caturelli se detiene después en Ortega y Gasset. Para el filósofo español, el argentino es el hombre de la promesa herida, el hombre que siente dolor en los miembros que le faltan y que sin embargo no ha tenido nunca. El argentino exige un destino imperial pero corre el peligro de quedarse en puro proyecto. Quien habla con un argentino habla con una máscara, con un hombre que no está allí, con un hombre a la defensiva, cuya única preocupación es la defensa de su propia persona. Es el país de la incompetencia general, en donde las cátedras surgen antes que los hombres capaces de llenarlas. El argentino es un narcisista que busca lo superlativo. Sin embargo "este dinamismo es el tesoro fabuloso que posee la Argentina... el pueblo con más vigorosos resortes históricos que existe hoy". Finalmente el autor se detiene en los análisis del filósofo alemán Keyserling. Para él, entrar en América es bajar a los abismos primigenios, en los cuales la vida acaba de vencer a la *proté hyle* (materia prima). Es el reino de la pura fuerza telúrgica que corresponde a lo que debió ser el estado de los reptiles de sangre fría. El paisaje argentino es ciego y obtuso. De este mundo de sangre de bacracios, surge el argentino taciturno llevado por un impulso ciego: la gana criolla, empuje elemental de los caudillos, "brotos de la gana".

Después de analizar estos ensayos, Caturelli trata de dar su propia concepción de América. Entre el hombre americano que se reconcilia en el futuro (Hegel), y el hombre como puro proyecto (Ortega), y el hombre abisal y telúrico (Keyserling), hay un denominador común: lo ame-

ricano es lo puramente virtual, lo inmaduro, lo esencialmente primitivo. América, en sí es “originaria”, una cosa-ahí, presencia en bruto. Está allí y nosotros en ella. América indígena es absolutamente virgen. Una tal América nada puede crear de universal. Llega Colón y de-vela el continente, y desde ese momento comienza un progresivo descubrimiento de América por el espíritu. Des-cubrir es romper la muda clausura del en-bruto. Para que Europa se des-cubriera definitivamente necesitó siglos. América aún no ha sido vencida por el des-cubrimiento. América originaria y América descubierta son las dos caras de nuestra tierra: ésta emerge y la otra succiona. América originaria tiende a devorar cualquier emersión de la verdadera América. De ahí esas terribles paradojas a las cuales ya nos vamos acostumbrando: grandes obras que de pronto se quiebran al desaparecer su genial iniciador. En Europa las obras se mantienen por el ambiente. Aquí lo descubierto debe ser sostenido con heroísmo contra el medio hostil. La aparición de una Universidad, por ejemplo, en Europa, es la simple sanción de un hecho cultural. En Argentina, nuestra Universidad más antigua, nació treinta años después de fundada la aldea: estaba condenada a decaer en cuanto desapareciesen sus animadores europeos. De este modo todo lo traído por Europa ha quedado bastardeado: la cultura, el arte, la política, el catolicismo. Entre la pura originalidad del medio y su descubrimiento por el espíritu, se adcionan formas nunca verdaderamente asimiladas. Como no son un resultado de la emersión del ser americano (ni pueden serlo), y como en ellas no actúa el acto espiritual, son inauténticas y tremendamente hostiles a las emerciones auténticas. Buenos Aires es un ejemplo del bastardismo hecho ciudad. Lo bastardo se yuxtapone a lo originario. Bajo imponentes rascacielos crece el mío-mío. Esta yuxtaposición —y no trans-fusión— imposibilita el des-cubrimiento. El *macadam* es tan originario como el *charqui*, pero lleva a despreciar lo poco bueno que se des-cubre en el interior. Lo bastardo no tiene remedio. Es preferible la pura elementalidad: de allí se puede partir. Lo bastardo es una capa aisladora entre el ser y el espíritu. Este bastardismo nos hace vivir todas las decadencias de Europa, sin participar en ninguna de sus glorias.

Un espléndido capítulo del libro describe el cosmos americano. Entre el paisaje y el hombre americano hay yuxtaposición; el hombre no domina sino que se encuentra “arrojado en”. El hombre vive a la intemperie ontológica, rodeado por distancias cósmicas. Tal paisaje imposibilita el verdadero diálogo. Sin embargo Caturelli no quiere ser pesimista. No es la suya una visión del fracaso de América. Al contrario, quiere mostrar las humildes pero reales posibilidades de una originalidad. Nuestra misma inmadurez posibilita una originalidad auténtica. No tener originalidad cultural es ser colonia. Está a nuestro alcance un esfuerzo por bucear en en busca del des-cubrimiento americano. Las raíces de la cultura que debemos —heroicamente— formar, se hunden en lo “originario” (causa

de la originalidad), y el espíritu descubridor, “cristiano”. A pesar de la originalidad entitativa —por eso mismo—, América está abierta a una originalidad totalmente suya e intransferible.

Tal, en resumen, el contenido de este magnífico libro. Caturelli ha penetrado con hondura en nuestro ser nacional y continental. Su libro marca un importante jalón en este descubrimiento en el que estamos todos empeñados.

A. Sáenz, S. I.

R. CARTIER, *Les dix-neuf europes*. (688 págs.). Plon, París, 1960.

Con este nombre de *Las diecinueve europas*, nos presenta el autor todas las naciones que están al Oeste de la cortina de hierro. No sin estudiada intención ha descartado las que, como Polonia, Rumania y Hungría, están debajo de las garras de Rusia, pues sólo las naciones libres permiten un estudio objetivo y profundo. Sólo ellas pueden participar del movimiento de unificación que anima a un continente desgarrado por mil años de guerras intestinas. Con un arte inimitable, que comunica vida a todo lo que describe, nos va exponiendo por separado cada uno de los países, lo peculiar de su territorio, lo típico de su raza, la industria que allí florece, el estado económico en que se encuentra; y todo precedido siempre por una síntesis histórica del pasado. Es un cuadro magistralmente trazado de toda Europa actual. Ha sabido reunir en un libro todo lo que interesa de este continente, y de cada uno de sus países. Y como antes de escribir los ha visitado, puede exponer con perfecto conocimiento cuanto describe; y responden, por tanto, sus descripciones siempre a la realidad objetiva. Añádase a esto el realce que sabe dar su bien cortada pluma, y el arte nada común con que sabe plastificar, de una manera novedosa e interesante, cuanto nos describe. Es un libro en que no sabe uno qué apreciar más: si la interesante materia que suministra en cada de sus páginas, o la manera inefable de exponerla siempre atrayente, sin repetirse nunca ni siquiera cuando trata los mismos temas. Se ve revivir la historia de Europa en mosaicos tan soberbiamente expuestos, y se siente uno optimista con el autor al ver surgir, de los escombros de una guerra despiadada, naciones florecientes y progresistas que han sabido sobreponerse a todo y elevarse a un nivel superior al que tenían antes de empezar la espantosa contienda internacional. Libros como éste desearía uno verlos aparecer con más frecuencia, y es de esperar que no sea el último que brote de tan excelente pluma.

J. Armelín, S. I.

PIERRE GEORGE, *Précis de Géographie Urbaine*. (279 págs.). Presses Universitaires de France, París, 1961.

Dentro de la Geografía General (que va de los problemas siderales a los concretos y cotidianos de la vida económica del mundo), la Geografía Humana ocupa hoy lugar de preeminencia, especial y particularmente una subdivisión de ésta: la Geografía Urbana. Nada hay de extraño en esto si consideramos los sucesivos pasos por los que ha pasado la sociedad humana, desde la era del parentesco y la era tribal, a la era de la familia y la ley familiar, y de ésta a la era del individuo y la ley individual, hasta hallarnos finalmente hoy en la era de las cooperativas y la ley comunal. Traducido esto brevemente en números, y referido a América latina, se lee así: población urbana estimada en 80 millones de habitantes. Cada año la industria, el comercio y los sistemas de transporte producen, venden y distribuyen más mercancías dentro de las áreas urbanas. Investigaciones al caso revelan que aproximadamente el 60 por ciento de los ingresos nacionales de la América latina provienen de actividades económicas no agrícolas. Puede sostenerse entonces que la economía lationamericana tiende a transformarse en urbana. Ambos fenómenos —de crecimiento exagerado por una parte y de transición rápida de una economía rural a otra urbana— no han dado tiempo a las ciudades para conservar y reforzar la integridad de la comunidad urbana y anticipar en forma realista las necesidades futuras. Para la solución de estos problemas aporta su grano de arena el libro de Pierre George. Merece el autor toda nuestra confianza, no sólo como profesor en la Soborna, sino también por su extensa publicación de trabajos, comenzada el año 1935 con su tesis Doctoral: *La région du Bas-Rhône, étude de géographie régionale*. Se suma así a las consagradas obras de Max Sorre, Griffith Taylor y Albert Demangeon.

El objeto de este libro es proporcionar a los geógrafos, sociólogos, urbanistas y en general a todos aquellos que se interesan en las formas y condiciones de vida humana en grupos, un *planteo de las cuestiones esenciales* y una *pista de investigación*. La división neta en dos temas: *la formación del cuadro urbano, y las actividades urbanas*, se explica con clara lógica, en razón de que no es solamente *el aspecto* de las ciudades lo que difiere totalmente, sino la naturaleza de *la población*, definida por niveles de vida, actividades y formas particulares de existencia. *El aspecto*: Siendo por excelencia las ciudades el lugar de implantación de formas de actividad y de existencia nacidas de la revolución industrial, es entre ellas que se afirma la más radical oposición entre los países desarrollados y subdesarrollados. *La población* Caracterizada por sus ordenadas geográficas, la ciudad se define no sólo por un cierto número de *criterios descriptivos*, que la diferencian del “pueblo”, la insertan en las categorías sistemáticas o regionales, e introducen al estudio de sus

activiades, sino también por la *naturaleza de la población*, definida por niveles de vida, actividades y formas particulares de existencia, que constituyen propiamente su esencia. En efecto, una ciudad es una unidad demográfica, que debe ser definida y analizada como tal. La ventaja de un estudio demográfico de las ciudades o aglomeraciones fraccionadas es proporcionar elementos de clasificación y descubrir datos que son de gran interés para el análisis de la potencia de trabajo, proceso de consumición, necesidades de equipar servicios, etc. Hasta aquí Pierre George; y, aseverando lo dicho, el genial urbanista francés Gaston Bardet: La ciudad, porque se encuentra en un perpetuo devenir, bajo el efecto de la sucesión infinitamente cambiante de los seres que la habitan y la construyen y la reconstruyen, no se reduce de ningún modo a su plan, a su esquema gráfico, ni aún al conjunto de vacíos y llenos arquitectónicos que la definen. Ese plan, esos vacíos y llenos no son más que las manifestaciones exteriores de la existencia de un ser colectivo, cuya vida es conservada por la sustitución de generaciones sucesivas, y es por consiguiente el conocimiento de ese ser colectivo lo que importa ante todo.

En esto último juzgamos que reside el valor que hoy precisamente posee el libro de George, además de constituir una introducción imprescindible, por lo apropiado del tema, hacia un sociología urbana (“Planitécnica social”, según el neologismo de Gabriel Alomar), en cuyo estudio de la población, lo que interesa no es tan sólo el problema del número, es decir, su realidad matemática estática, sino más allá del mismo, el problema de su dinámica interna, su evolución cuantitativa, sus tendencias más o menos manifiestas, las previsiones para el porvenir. No queremos dejar de apuntar por fin, la trascendencia que igualmente tiene, desde el punto de vista pastoral, en cuanto paso primero y fundamental para el conocimiento del medio urbano y la revisión de métodos de trabajo dentro del mismo, radicalmente distinto en su conformación interna y externa a lo que pudo ser, hasta hace sólo cuarenta años, una “gran aldea”.

G. Randle, S. I.

J. B. SCHUYLER, *Northern Parish, a sociological and pastoral study*. (360 págs.). Loyola University Press, Chicago, 1960.

Estudios como el que comentamos, ofrecen serios problemas para sus autores. Por una parte, los científicos sociólogos, siempre exigentes, preocupados casi exclusivamente por las técnicas usadas, la terminología precisa, la problemática planteada y en último término el progreso que el autor y su obra significan para la ciencia; por otra, los que se interesan por el apostolado y la pastoral, siempre suspicaces, preocupados fundamentalmente por los peligros de que estos estudios sean aprovechados y usados

con malas intenciones por los adversarios, buscan y generalmente encuentran imprudencias, aspectos que debieran haberse pasado por alto y si no disimulados, por lo menos, suavizados en la exposición. El autor se ha propuesto, y probablemente lo ha logrado, satisfacer a ambos: el científico puede encontrar datos interesantes sobre el funcionamiento de una parroquia católica norteamericana, como tipo de sistema social; y el apostol (sacerdote o laico) puede también encontrar algunas sugerencias de orden práctico para un conocimiento más realista de la organización parroquial, sus problemas y los medios para enfocar una política pastoral eficiente de acuerdo a las necesidades presentes.

Esta doble preocupación —científica y pastoral— aparece desde el primer capítulo, cuyo sugestivo título *Sociología y parroquia*, plantea claramente tanto la importancia que para la sociología tiene el conocimiento científico de la realidad religiosa, como la necesidad de adaptación a las condiciones locales y culturales. Por otra parte, afirma el autor, el sociólogo norteamericano no podrá lograr un conocimiento completo de la realidad social de su país, si desconoce en su aspecto religioso a los 45.000.000 de ciudadanos católicos, que significan una cuarta parte de la población total. Es imposible comprender la estructura social norteamericana, desconociendo la estructura religiosa de ese enorme sector de la población total, con sus actitudes, su moral, sus valores, etc., tanto más cuanto que el mismo Joachim Wach ha hecho notar en su ya clásica obra *Sociología de la Religión*, la importancia que ésta tiene como factor integrador en la sociedad humana. Los tres capítulos siguientes son de carácter más bien introductorio, para los no católicos y para los profanos en sociología religiosa (*Historia de la sociología de la parroquia; Qué es la parroquia católica*), y el último expone la *finalidad y método del presente estudio*. En los capítulos subsiguientes entra el autor directamente en materia, dedicando nueve capítulos a describir la parroquia estudiada *Our Lady of Mercy* (Bronx): situación ecológica, situación demográfica, estructura social (sacerdotes de la parroquia y parroquianos), funcionamiento dinámico e interactivo de la parroquia (características de los miembros activos, asociaciones parroquiales, etc.). Finalmente, termina el estudio con dos capítulos muy valiosos, sin duda ninguna los más sugestivos: el de los valores y actitudes de los parroquianos, y el del balance final de la investigación. El capítulo de los valores y actitudes, recuerda mucho el último capítulo de la obra similar de Joseph Fichter, *Southern Parish*, titulado *La mentalidad de la parroquia*. Sin embargo, las conclusiones a que llega el autor de *Northern Parish*, en base a las respuestas obtenidas entre los 293 entrevistados, son más optimistas que las del autor de *Southern Parish* en base a las repuestas obtenidas entre sus 88 entrevistados. Quizás, porque como lo hace notar el autor, las preguntas estaban formuladas de una manera más clara y detallada, sobre el divorcio, el control de natalidad, matrimonio mixto, integración racial,

etc. Sobre todo es interesante notar que más del 90 % de los entrevistados manifiestan una actitud conforme a la doctrina de la Iglesia Católica en la cuestión racial. Es probable que este alto porcentaje, que muestra un resultado tan diferente del obtenido en la encuesta de Fichter, sea debido en gran parte al medio social fundamentalmente distinto entre ambas parroquias.

Completando el volumen, el autor sintetiza en el *apéndice I* los principales estudios de práctica religiosa realizados en diversas partes de América y Europa. El *apéndice II* ofrece el material de trabajo utilizado en este estudio (planillas, cuestionarios, etc.). Por último, una exhaustiva bibliografía y un completo índice alfabético de materias y autores, termina con las 360 páginas del valioso volumen, que además cuenta con 26 gráficos explicativos en colores.

No es pura fórmula, sino un deber de justicia, felicitar al autor por esta valiosa contribución a la sociología y a la pastoral, y felicitar a la Loyola University Press, por la magnífica edición que enriquece la serie de *Jesuit Studies*. Sólo nos queda desear que se multipliquen estos estudios serios y pacientes, con los cuales se acerca el día en que podremos sistematizar los conocimientos de la sociología religiosa, y aun de la sociología de la religión; todo lo cual contribuirá a una formulación actualizada y eficiente de la pastoral.

A. Donini, S. I.

G. PÉREZ y I. WUST, *La Iglesia en Colombia: estructuras eclesiásticas*. (195 págs.). Obra de Cooperación sacerdotal hispanoamericana, Madrid, 1961.

Para que se pueda ver claro en la Iglesia de Colombia, nos describen los autores en los primeros capítulos el medio físico, demográfico, económico y cultural en que actúa allí la Iglesia. Esta presentación, aunque hecha en forma somera, es tan densa e instructiva, que no se puede omitir una sola línea en su lectura. Diríamos que su densidad es abrumadora y que a veces produce la impresión que uno tiene en sus manos, no un libro que ya refleja la realidad, sino una guía para ello. La misma presentación tipográfica contribuye a corroborar esto. Desde el comienzo se advierte esa compleja realidad colombiana, de que nos hablan en su introducción los autores, que verdaderamente asombra. Así por ejemplo, al exponer su cultura, no deja de sorprender que un país de 15 millones de habitantes, que posee un total de 119 facultades universitarias, cuente en su seno nada menos que cuatro millones y medio de analfabetos.

Después de habernos dado una idea general del país, de su población urbana y rural con sus características demográficas, de los factores eco-

nómicos, de su aspecto social, educacional y político, pasan a exponer, en la segunda parte, las estructuras eclesiásticas. Aunque los autores se lamentan de no poseer toda la información que necesitan, es con todo sorprendente la abundancia de datos que nos suministran. Empiezan presentándonos el estado de la jurisdicción eclesiástica, con una breve descripción de sus diócesis, vicariatos y prefecturas, con sus respectivos límites, población y superficie; pasan a enumerar las parroquias urbanas y rurales, a veces de extensiones inmensas y siempre con más población de la que se puede atender; y luego nos presentan el Clero con su jerarquía actual de 6 Arzobispos, 20 Obispos residentes, 6 Obispos auxiliares y 4 retirados, 10 Vicarios Apostólicos, 8 Prefectos Apostólicos y 1 Prelado nullius, y un número total de 2339 sacerdotes diocesanos (uno por cada 6.415 habitantes), y 1.755 regulares. Dedicamos un capítulo a las Comunidades Religiosas; y el último, a la tipología de las jurisdicciones eclesiásticas, presentando los diferentes grupos de diócesis con situaciones más favorables, de tipo medio o más difíciles, y lo mismo hacen con los territorios de misión. Son de sumo interés, y sirven para orientar al lector y ayudarlo a sintetizar lo expuesto, los numerosos cuadros y figuras (58 y 31 respectivamente) con que se representa, gráficamente o en esquemas, lo que ha ido exponiendo en las páginas del libro. Es este libro una estadística que, aunque sea incompleta —por lo que dijimos de no atender al católico laico—, refleja claramente la situación de la Iglesia en Colombia. Supone un trabajo de preparación inmenso que sólo lo han podido realizar trabajando muchos juntos, como lo han venido haciendo, y deja al lector satisfecho con el conocimiento que le brinda.

J. Armelín, S. I.

PIETRO PIRRI, *Interdetto de Venezia del 1606 e i Gesuiti*. (409 págs.).
 Institutum Historicum S. I., Roma, 1959.

Pocos argumentos históricos, como dice el autor en su prólogo, han reclamado tanto interés de los estudiosos como el *Entredicho de Venecia*: y se explica, dada la importancia del problema y la gran repercusión que tuvo. Las obras que se han escrito sobre este hecho o las cosas relacionadas con él podrían llenar por sí solos una gran biblioteca. Con todo, no creyó superfluo el autor añadir este nuevo aporte; y ciertamente los documentos que aduce contribuyen a arrojar nueva luz y dar vida a este asunto. Van precedidos estos documentos de una introducción histórica en la que expone de una manera clara, imparcial y concisa toda la historia del conflicto. Aunque no han faltado autores que lo hayan hecho antes, por ejemplo, L. von Pastor en su *Historia de los Papas*, sin embargo, por lo que se refiere a la Compañía de Jesús, presenta nue-

vos datos interesantes que Pastor no hace más que insinuar y que a veces ni siquiera menciona. Sin ningún asomo de pasión, aparecen allí claramente expuestas las injusticias y calumnias contra los jesuítas, sólo porque permanecieron fieles a la Santa Sede y se sujetaron a sus mandatos.

Expone a continuación los documentos, que divide cronológicamente en cuatro partes. En la primera, se exhiben los que precedieron al Entredicho, en los que aparecen las dudas que se suscitaron en un principio y las instrucciones que se fueron recibiendo sobre lo que había que hacer. En la segunda parte, los que tratan de la expulsión de los jesuítas que siguió al Entredicho, porque lo acataron: 437 de ellos son expulsados sin ninguna formación de proceso y con la confiscación de todos sus bienes. En la tercera parte, los documentos versan sobre la dispersión y destino de los expulsados; y en la cuarta y última, los que tratan de la reconciliación de Venecia con el Papa, con la exclusión de los jesuítas.

La mayor parte de estos documentos son cartas, o del P. General de la Compañía, Claudio Aquaviva, o de los otros que tuvieron que intervenir en estos asuntos. Pero hay también entremezcladas interesantes narraciones de los hechos acontecidos, sobre todo las que refieren la expulsión. Son cartas y narraciones llenas de interés, porque en ellas aparece claramente el papel descollante que desempeñó la Compañía de Jesús, la línea de conducta que se trazó, y su fidelidad a la Santa Sede; y se expone en cada caso las palabras de los mismos que intervinieron.

Sirven estos documentos para hacer resaltar esa actitud de adhesión al Papa en circunstancia en que hubo que lamentar tantas defecciones; y para poner de relieve el proceder injusto de la Soberanía de Venecia contra el Papa y contra la Compañía.

J. Armelín, S. I.

PIERRE NAUTIN, *Lettres et écrivains chrétiens des IIe. et IIIe. siècles.* (278 págs.). Du Cerf, París, 1961.

Es un estudio crítico, hecho a conciencia, sobre diversos escritos patristicos, que sirve para poner en claro muchos puntos históricos, o no considerados, o mal interpretados, para fijar fechas discutidas, y determinar el verdadero sentido de algunas expresiones de escritores eclesiásticos. Los primeros capítulos de este volumen estudian las cartas citadas o compendiadas, por Eusebio de Cesarea en los libros IV-VI de su *Historia Eclesiástica*. Nada hay, como muy bien dice el autor en su introducción, que pueda reemplazar a una correspondencia para conocer a un hombre o a una época. La teología de los hombres de la Iglesia de los siglos II y III se encuentra en sus tratados; pero está reservado a las

cartas el darnos a conocer la vida interior de las comunidades de esos tiempos, y la relación de los hombres entre sí, y de unas comunidades con otras. No existían comentarios sobre estas cartas, y la obra que reseñamos viene a llenar esta laguna.

Con la competencia que le es propia, va estudiando Nautin, en los primeros capítulos, la correspondencia de Dionisio de Corinto en el Pontificado del Papa Sotero (166-177); y el conflicto que se suscitó, con motivo de los *lapsi* y su readmisión en la Iglesia, en la persecución de Marco Aurelio; las famosas cartas de las Iglesias de Viena y Lyon a las de Asia y Frigia, dando cuenta de la persecución lyonesa: las cartas relativas a la controversia pascual en tiempo del Papa Victor; la correspondencia del Obispo Alejandro de Jerusalén, protector de las dos grandes lumbreras de Alejandría, Clemente y Orígenes, a mediados del siglo III; y las cartas cambiadas entre Roma, Alejandría y Antioquía, después de la persecución de Decio (250). En los capítulos siguientes aprovecha la ocasión para recalcar lo que ya probó brillantemente en su magnífica tesis *Hipolyte et Josipe* (1947), o sea que San Hipólito nunca fue el antipapa que se creía, añadiendo nuevas pruebas, y solventando objeciones hechas a su aserto. En los últimos capítulos aporta importantes datos sobre Berilo de Bosra, los informes de Orígenes acerca de Heraclas, y las cartas del mismo Orígenes.

Son de sumo interés los que el autor denomina *excursus*, en que, fundándose en lo investigado sobre datos antiguos y seguros, saca consecuencias utilísimas para precisar fechas, esclarecer puntos oscuros, disipar dudas, y precisar cuál es el verdadero alcance de expresiones de escritores eclesiásticos que ha logrado descifrar y que habían sido antes mal entendidas. En el modo de hacer las investigaciones y encarar las cosas, se ve siempre al hombre experto y de sentido crítico, que nunca se lanza a afirmar nada sin haber comprobado bien los hechos y los datos. La obra está también provista de excelentes índices alfabéticos de autores y topográficos, que facilitan al lector la consulta de un determinado punto, o el volver sobre el mismo.

J. Armelín, S. I.

FICHERO Y SELECCION DE REVISTAS

Esta sección comprende:

- el **Fichero de Revistas Ibero-Americanas**, que registra cuanto la filosofía y teología se publica en las naciones de habla hispana y portuguesa: España, Portugal, México, Centro y Sud América.
- la **Selección de Revistas** publicadas en Europa y Norte América.

Esta sección se publica en cuatro partes:

1. **Fichero de Filosofía**, en la primera entrega del año.
2. **Fichero de Teología**, en la segunda entrega.
3. **Selección de Filosofía**, en la tercera entrega.
4. **Selección de Teología**, en la cuarta entrega.

SIGLAS DE REVISTAS

- AA** = Anthologica Annu. Roma.
AAg = Archivo Agustini. Valladolid.
ACME = Annali della Facoltà di Filosofia e Lettere della Università Statale. Milano.
AF = Archivio di filosofia. Roma.
AFrH = Archivum Franciscanum Historicum. Firenze.
AFT = Anales de la Facultad de Teología. Santiago de Chile.
AgSoc = Aggiornamenti sociali. Milano.
AHDLM = Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge. Paris.
AHSI = Archivum Historicum Societatis Iesu. Roma.
AIA = Archivo Iberoamericano. Madrid.
AIDS = Arquivos do Instituto de direito. São Paulo.
AIIP = Anales del Instituto de Investigaciones Pedagógicas. San Luis (Argentina).
AIAnd = Al-Andalus. Madrid-Granada.
AISt = Alma Studies. California.
Alv = Alvernia. México.
ALw = Archiv für Liturgie-wissenschaft.
Am = América. New York.
AmCl = L'Ami du Clergé. Paris.
An = Anima. Freiburg. Schweiz.
AnBol = Analecta Ballandiana. Bruxelles.
Ang = Angelicum. Roma.
Ann = Annales. Paris.
Anth = Anthropos. Freiburg.
Anton = Antanianum. Roma.
Apol = Apollinaris. Roma.
AOr = L'anneau d'Or. Paris.
Aph = Archives de Philosophie. Paris.
Arb = Arbor. Madrid.
At = Atenas. Madrid.
ATG = Archivo Teológico Granadino. Granada.
AUCE = Anales de la Universidad Central del Ecuador. Quito.
AUCh = Anales de la Universidad de Chile. Santiago.
AUCV = Anales de la Universidad Central de Venezuela. Caracas.
AUCVal = Anales de la Universidad Católica de Valparaíso. Chile.
Aug = Augustinus. Madrid.
Augustin = Augustinianum. Roma.
AUSD = Anales de la Universidad de Santo Domingo. St. Domingo.
BC = Bellarmine Commentary. Heythrop.
BFCL = Bulletin des Facultés catholiques de Lyon. Lyon.
Bib = Biblica. Roma.
BIDC = Boletín del Instituto de Derecho Comparado. Ecuador.
Bijdr = Bijdragen. Leuven.
BIRA = Boletín del Instituto Riva-Agüero. Perú.
Bo = Bolívar, Bogotá.
BoEPo = Boletín de Estudios políticos. Mendoza.
BoMenEst = Boletín Mensual de Estadística. Ministerio de Hacienda. Buenos Aires.
Bro = Broteria. Lisboa.
BUC = Boletín de la Universidad Compostelana. Santiago de Compostela.
BUMC = Bulletin de l'Union Missionnaire du Clergé. Bruxelles.
Burg. = Burgense. Collectanea scientifica. Burgos.
BVCh = Bible et Vie chrétienne. Paris.
BZ = Biblische Zeitschrift. Paderborn.
CaLa = Cahiers Laënnec. Paris.
CARS = Cahiers d'action religieuse et sociale. Paris.
CBQ = Catholic Biblical Quarterly. (The). Washington.
CCM = Cahiers de civilisation médiévale. Poitiers.
CDC = Cuadernos de la democracia cristiana. Buenos Aires.

- CdD** = Ciudad de Dios (La). El Escorial (España).
CdV = Città di Vita. Firenze.
CF = Cuadernos de Filosofía. Buenos Aires.
CHA = Cuadernos Hispanoamericanos. Madrid.
Chr = Christus. Paris.
CiCat = Civiltà Cattolica. Roma.
CiTam = Ciencia Tomista. Madrid.
CLEH = Cuadernos Latinoamericanos de Economía Humana. Montevideo.
ClMant = Clergy Monthly (The). Ranchi. India.
CoFr = Collectanea Franciscana. Roma.
Com = Comunidad. Buenos Aires.
Conv = Convivium. Barcelona.
CpR = Commentarium pro Religiosis et Missionariis. Roma.
Cr = Critique. Paris.
Cris = Crisis. Barcelona.
Crit = Criterio. Buenos Aires.
CrM = Cristo al Mundo. Madrid.
CS — Cahiers Sioniens. Paris.
Cuad = Cuadernos. Buenos Aires.
CuadFil = Cuadernos Filosóficos. Rosario. Argentina.
CuBi = Cultura Bíblica. Segovia.
CUF = Cuadernos Uruguayos de Filosofía. Montevideo.
CUN = Cultura Universitaria. Caracas.
CuTe = Cuadernos Teológicos. Buenos Aires.
CyF = Ciencia y Fe. Buenos Aires.
DC = Doctor Communis. Roma.
DCat = Digest Cattolico (II). Napoli.
DEc = Diritto Ecclesiastico (II). Roma.
DemCr = Democracia Cristiana. Buenos Aires.
DetC = Développement et Civilizations. Paris.
Did = Didascalia. Rosario.
DinS = Dinámica Social. Buenos Aires.
Diag = Diogenes. Unesco. Paris.
Div = Divinitas. Roma.
DacCat = Documentation Catholique. Paris.
DRel = Digest Religioso (II). Roma.
DTh = Divus Thomas. Piacenza.
EcH = Economía Humana. Bs. Aires.
Ed = Educadores. Madrid.
Educ = Educateurs. Paris.
EdUP = Educación (La). Unión Panamericana. Washington.
Ek = Ekklesia. Buenos Aires.
EphCor = Ephemerides Carmeliticae. Roma.
EphL = Ephemerides Liturgicae. Roma.
EphM = Ephemerides Mariologicae. Madrid.
EphTL = Ephemerides Theologicae Lovanienses. Louvain.
Esp = Esprit. Paris.
EspB = Espíritu. Barcelona.
Est = Estudios. Madrid.
EstAm = Estudios Americanos. Sevilla.
EstBA = Estudios. Buenos Aires.
EstBi = Estudios Bíblicos. Madrid.
EstCam = Estudios sobre el Comunismo. Santiago de Chile.
EstD = Estudios de Deusto. Bilbao.
EstEc = Estudios Eclesiásticos. Madrid.
EstF = Estudios Filosóficos. Santander.
EstFr = Estudios Franciscanos. Barcelona.
EstL = Estudios Lulianos. Palma de Mallorca.
EstM = Estudios Marianos. Madrid.
EstRg = Estudios. Río Grande.
EstTam = Estudio Tomista. Quito. Ecuador.
EstUS = Estudios sobre la Unión Soviética. Munich.
Et = Etudes. Paris.
ETF = Estudios teológicos y filosóficos. Buenos Aires.
EtF = Etudes Franciscaines. Paris.
EtPh = Etudes Philosophiques (Les). Paris.
EtThR = Etudes Théologiques et Religieuses. Montpellier.
EX = Ecclesiastica Xaveriana. Bogotá.
FHC = Facultad de Humanidades y Ciencias. Montevideo.
Fil = Filosofía. Lisboa.
FilTa = Filosofía. Torino.
FiTer = Finis Terrae. Santiago de Chile.
FN = Feu Nouveau. Bélgica.
FaVi = Fonti Vive. Varese.
FranzSt = Franziskanische Studien. Westfalen.
FrSt = Franciscan Studies. New York.
FS = Fomento Social. Madrid.
FyL = Filosofía y Letras. México.
FZPhTh = Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. Freiburg. Schweiz.
G = Gregorianum. Roma.
GM = Giornale di Metafisica. Genova.
GuL = Geist und Leben. München.
HistJB = Historisches Jahrbuch. Mün-

- chen.
HKor = Herder-Korrespondenz. Freiburg.
Hop = L'Hôpital d'aujourd'hui. Montreal.
HTR = Harvard Theological Review (The). Massachusetts.
Hu = Humanitas. Tucumán.
HyD = Hechas y Dichas. Zaragoza.
Ia = Iatria. Buenos Aires.
ICI = Informations Catholiques Internationales. Paris.
IPQ = International Philosophical Quarterly. New York.
Ir = Irénikan. Chevetogne, Belgique.
Ist = Istina. Baulogne-sur-Seine.
IThQ = Irish Theological. Quarterly.
IyV = Ideas y Valores. Bogotá. (The). Mayoath.
JBL = Journal of Biblical Literature. Pennsylvania.
JBR = Journal of Bible and Religion (The). Massachusetts.
JdM = Justice dans le Monde. Louvain.
JISt = Journal of Interamerican Studies. Florida.
JPs = Journal de Psychologie. Paris.
JThSt = Journal of Theological Studies (The). Londres.
Kai = Kairos. Salzburg.
Ker = Kerygma. Australia.
KSt = Kant-Studien. Kälín.
KuD = Kerygma und Dagma. Göttingen.
Kyr = Kyrios. Buenos Aires.
Laur = Laurentianum. Rama.
LetA = Logique et analyse. Louvain.
LetV = Lumière et Vie. Saint Alban-Leyse. Savaie.
LThPh = Laval Théologique et Philosophique. Québec.
Lu = Lumen. Vitaría.
LV = Lumen Vitae. Bruxelles.
LyE = Lecciones y Ensayos. Bs. Aires.
MA = Moyen Age. Bruxelles.
Man = Manresa. Barcelona.
Mar = Marianum. Roma.
MacOuv = Masses Ouvrières. Paris.
MaSt = Marien Studies. New Jersey.
MD = Maisan Dieu. Paris.
MEc = Monitor Ecclesiasticus. Roma.
MéScR = Mélanges de Science Religieuse. Lille.
Men = Mensaje. Santiago de Chile.
Mi = Mind. Oxford.
MiCo = Miscelánea Camillas. Comillas.
MisB = Missionary Bulletin. Tokyo.
MonC = Monte Carmelo (El). Burgos.
MPer = Mercurio Peruana. Lima.
MS = Munda Social. Madrid. Zaragoza.
MSch = Modern Schoolman (The). Saint Louis.
MSt = Mediaeval Studies. Toronto.
MThZ = Münchener Theologische Zeitschrift. München.
NEF = Notas y Estudios de Filosofía. Tucumán.
Nord = Nordeste. Chaco, Argentina.
NoT = Norte. Tucumán.
NoVe = Novo et Vetera. Ginebra.
NRPed = Nouvelle Revue Pédagogique. Malonne.
NRTh = Nouvelle Revue Théologique. Louvain.
NSch = New Scholasticism (The). Washington.
NTSt = New Testament Studies. Cambridge.
OCat = Orbis Catholicus. Barcelona.
Ori = Oriente. Madrid.
Orient = Orientierung. Zürich.
OrS = L'Orient Syrien. Paris.
OrSoc = Orientamenti Sociali. Milano.
Pan = Panorama de la economía argentina. Buenos Aires.
PanEc = Panorama Económico. Santiago. Chile.
PCat = Pensée catholique (La). Paris.
Ped = Pédagogie. Paris.
Pen = Pensamiento. Madrid.
PenCr = Pensamiento Cristiano. Buenos Aires.
Pens = Pensiero (II). Milano.
PetL = Paraisse et Liturgie. Paris.
PetM = Paraisse et Mission. Paris.
Ph = Philosophia. Mendaza.
PhN = Philosophia Naturalis. Meisenheim/Glan.
PhPhR = Philosophy and Phenomenological Research. New York.
PhScA = Philosophy of Science Ass'n. Michigan.
PhTo = Philosophy Today. Indiana.
PP = Pastoral Popular. Sgo. de Chile.
PRMCL = Periódica de Re Morali, Canónica et Liturgica. Rama.
Pro = Prometeo. Bogotá.
PsInd = Psicología Industrial. Buenos Aires.
Psig = Psiquiatría. Buenos Aires.
PyEsp = Política y Espíritu. Sontigo. Chile.

- QLP** = Questions Liturgiques et Paroissiales (Les). Louvain.
RAE = Revista Agustiniiana de Espiritualidad. Calahorra. España.
RAM = Revue d'Ascétique et Mystique. Toulouse.
RAP = Revue de l'Action populaire. Paris.
RasF = Rassegna di Filosofia. Roma.
RasMI = Rassegna mensile di Israel (La). Roma.
RB = Revue Biblique. Paris.
RBen = Revue Bénédictine. Abbaye de Maredsous.
RBib = Revista Bíblico. Buenos Aires.
RC = Revista de Ciencias. Lima. Perú.
RCal = Revista Calasancia. Madrid.
RCB = Revista de Cultura Bíblica. São Paulo.
RCF = Revista cubana de filosofía. Cuba.
RCJS = Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales. Santa Fe.
RCR = Revue des Communautés Religieuses. Louvain.
RD = Revista de Derecho. Concepción. Chile.
RDC = Revue de Droit Canonique. Strasbourg.
RDF = Revista dominicana de filosofía. Santo Domingo.
RDM = Revue des Deux Mondes (La). Paris.
Re = Relations. Montreal.
REA = Revista Eclesiástica Argentina. Buenos Aires.
REAm = Revista de Estudios Americanos. Sevilla.
REAug = Revue des études agustinienes. Paris.
REcB = Revista Eclesiástica Brasileira. Rio de Janeiro.
RechSR = Recherches de Science Religieuse. Paris.
REDC = Revista Española de Derecho Canónico. Madrid.
REP = Revista de Estudios Políticos. Madrid.
REsp = Revista de espiritualidad. Madrid.
Resp = Responsables. Paris.
REsth = Revue d'Esthetique. Paris.
RET = Revista Española de Teología. Madrid.
Reun = Re-Unión. Madrid.
RevDomC = Revista dominicana de Cultura. Santo Domingo.
RFCE = Revista de la Facultad de Ciencias Económicas. Buenos Aires.
RFCM = Revista de la Facultad de Ciencias Médicas. Ecuador.
RFCR = Revista de Filosofía. Costa Rica.
RFFH = Revista de la Facultad de Filosofía y Humanidades. Córdoba.
RFLP = Revista de Filosofía. La Plata.
RFM = Revista de Filosofía. Madrid.
RFNS = Rivista di Filosofia Neoscolastica. Milano.
RFrPs = Revue Française de Psychanalyse. Paris.
RH = Revista de Historia. São Paulo.
RHA = Revista de Historia de América. México.
RHE = Revue d'Histoire Ecclésiastique. Louvain.
RHPHr = Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses. Paris.
RIE = Revista Interamericana de Educación. Bogotá.
RHR = Revue d'Histoire des Religions. Paris.
RIDCS = Revista del Instituto de Derecho Público y Ciencias Sociales. Santa Fe.
RIEDI = Revista del Instituto Ecuatoriano de Derecho Internacional. Ecuador.
RIF = Revista del Instituto de Filosofía. Universidad Nacional de Córdoba.
Rifl = Riflessi. Milano.
RIPh = Revue Internationale de Philosophie. Bruxelles.
RIPs = Revista Internacional de Psicología. Quito. Ecuador.
RISS = Rivista internazionale di Scienze Sociali. Milano.
RivE = Rivista di Estetica. Torino.
RivRosm = Rivista Rosminiana. Domo-dossola.
RJ = Revista Javeriana. Bogotá.
RJBA = Revista Jurídica. Buenos Aires.
RL = Revue Liberale (La). Paris.
RLA = Revista Litúrgica Argentina. Buenos Aires.
RMM = Revue de Métaphysique et Morale. Paris.
RPar = Revista de Parapsicología. Buenos Aires.
RPF = Revista Portuguesa de Filosofia. Braga.

Rph = Revue Philosophique. Paris.
RPhL = Revue Philosophique de Louvain. Louvain.
RQ = Revue de Qumran. Paris.
RSPT = Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques. Paris.
RSR = Revue des Sciences Religieuses. Strasbourg.
RT = Revue Thomiste. Paris.
RTAM = Recherches de Théologie Ancienne et Médiéval. Louvain.
RTe = Revista de Teología. La Plata (Argentina).
RTPh = Revue de Théologie et de Philosophie. Lausanne.
RTrab = Revista de Trabajo. Madrid.
RU = Revista Universitaria Santiago de Chile.
RUM = Revista de la Universidad de Madrid. Madrid.
RUNC = Revista de la Universidad Nacional de Córdoba. Argentina.
RUO = Revue de l'Université d'Ottawa. Ottawa.
RyC = Religión y Cultura. Madrid.
RyF = Razón y Fe. Madrid.
RythM = Rythmes du Monde. Bruges.
S = Surge. Vitoria.
Sal = Salesianum. Torino.
Salm = Salmanticenses. Salamanca.
ScC = Scuola Cattolica (La). Milano.
Sch = Scholastik. Frankfurt.
Sc = Scientia. Milano.
ScE = Sciences Ecclésiastiques. Montreal.
ScriptV = Scriptorium Victoriense. Vitoria.
SdT = Signes du Temps. Paris.
Sem = Seminarios. Salamanca.
Sef = Sefarad. Madrid.
SeSo = Seelsorger (Der). Wien.
SEr = Sacris Erudiri. Steenbrugge.
SHCSR = Spicilegium Historicum Congregationis SSI. Redemptoris. Roma.
SIC = SIC. Caracas.
SJPhPs = Salzburger Jahrbuch für Philosophie und Psychologie. Solzburg.
So = Sophia. Padova.
Soc = Sociometry. New York.
SocComp = Social Compass. Bruxelles.
SS = Serviço social. São Paulo.
ST = Sal Terrae. Santander.
StCat = Studi Cattolici. Romo.
StCro = Studia Croatica. Buenos Aires.
Stia = Sapientia. La Plata.
StMR = Studia Montis Regii. Montreal.
Stud = Studium. Bogotá.

StZ = Stimmen der Zeit. München.
Symp = Symposium. Recife.
T = Thought. New York.
Teo = Teoresi. Messina.
TEsp = Teología Espiritual. Valencia.
ThDig = Theology Digest. Kansas.
Theo = Theologica. Braga.
Theol = Theologian (The). Woodstock, Maryland.
ThSt = Theological Studies. Woodstock, Maryland.
ThTo = Theology Today. New Jersey.
TLZ = Theologische Literaturzeitung. Berlin.
TQSch = Theologische Quartalschrift.
TyV = Teología y Vida. Santiago de Chile.
Un = Universidad. Monterrey. México.
UnA = Universidad de Antioquía. Medellín.
UNCo = Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
Univ = Universitas. Bogotá.
UPBo = Universidad Pontificia Bolivariana. Medellín.
USF = Universidad de Santa Fe. Argentina.
VD = Verbum Domini. Roma.
Ve = Verbum. Rio de Janeiro.
Ver = Veritas. Porto Alegre.
VerbC = Verbum Caro. Basel.
VeV = Verdade e Vida. Recife.
ViPast = Vida pastoral. Buenos Aires.
VivAf = Vivant Afrique. Belgique.
Vo = Vozes. Petropolis.
VS = Vie spirituelle (La). Paris.
VSR = Vocations sacerdotales et religieuses. Toulouse.
VSS = Vie Spirituelle (La). Supplément. Paris.
VyL = Virtud y Letras. Manizoles.
VyV = Verdad y Vida. Madrid.
Wm = Worldmission. New York.
WundW = Wissenschaft und Weisheit. Düsseldorf.
WuW = Wissenschaft und Weltbild. Wien.
WW = Wort und Wahrheit. Freiburg.
Xen = Xenium. Córdoba.
ZAW = Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft. Berlin.
ZKTh = Zeitschrift für Katholische Theologie. Innsbruck.
ZNW = Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft. Tübingen.
ZPhF = Zeitschrift für Philosophische Forschung. Meisenheim/Glan.

CLASIFICACION POR MATERIAS

FILOSOFIA

I.—Introducción a la Filosofía.

- 1.—Conocimiento filosófico: naturaleza, valor, método, problemática.
- 2.—Orientaciones filosóficas: filosofía cristiana, fenomenología, existencialismo.
- 3.—Relaciones fundamentales: filosofía-ciencia, filosofía-religión, filosofía-vida.
- 4.—Enseñanza y vulgarización.
- 5.—Actualidades: congresos, documentos, bibliografía.

II.—Lógica.

- 1.—Introducción general.
- 2.—Lógica formal tradicional.
- 3.—Lógica matemática, metalógica.
- 4.—Actualidades.

III.—Crítica de las Ciencias.

- 1.—Introducción: noción, valor.
- 2.—Crítica de las ciencias: filosofía de las ciencias, metodología, sistematización.
- 3.—De las ciencias matemáticas: número, estadística.
- 4.—De las ciencias naturales: física, química, mecánica.
- 5.—De las ciencias del espíritu.
- 6.—Actualidades: congresos, bibliografía.

IV.—Teoría del Conocimiento.

- 1.—Introducción: naturaleza, método.
- 2.—Valor del conocimiento: epistemología del objeto, mundo exterior.
- 3.—Formas del conocimiento: intuición, abstracción, inducción.
- 4.—Verdad y error: criterios.
- 5.—Evidencia y certeza: opinión, creencia.
- 6.—Actualidades: congresos, bibliografía.

V.—Metafísica Ontológica.

- 1.—Antropología: expresión, intelectualismo.

- 2.—Ontología: analogía, unidad, trascendentales, valor.
- 3.—Metafísica: acto y potencia, sustancia y accidente, persona.
- 4.—Bien y mal.
- 5.—Principios del ser.
- 6.—Causas del ser.
- 7.—Actualidades: congresos, bibliografía.

VI.—Teodicea.

- 1.—Introducción: naturaleza, método.
- 2.—Conocimiento y existencia de Dios.
- 3.—Naturaleza estática: unicidad, eternidad, inmensidad.
- 4.—Atributos dinámicos: creación, concurso, providencia.
- 5.—Actualidades: congresos, bibliografía.

VII.—Filosofía Natural.

- 1.—Introducción: naturaleza, método, relación de ciencia con filosofía.
- 2.—Cosmología filosófica: cuerpo, espacio, tiempo.
- 3.—Teoría científica: quanta, relatividad, cosmogonía.
- 4.—Psicobiología: vida, principio vital.
- 5.—Ciencias biológicas: biología, genética.
- 6.—Actualidades: congresos, documentos, bibliografía.

VIII.—Psicología.

- 1.—Introducción: método, relación de ciencia con filosofía.
- 2.—Psicología experimental: método, datos.
- 3.—Psicología metafísica: sensación, memoria, intuición, volición.
- 4.—Psicología social: relaciones interpersonales, masa.
- 5.—Psicología genética: niños, adolescentes, adultos.
- 6.—Psicología individual: temperamento, capacidad.

- 7.—Psicología aplicada: criminología, psicología industrial.
- 8.—Psicopatología: psiquiatría, psicoterapia.
- 9.—Psicología profunda: inconsciente, sueño.
- 10.—Parapsicología: fenómenos diversos.
- 11.—Psicología comparada: animal y humana.
- 12.—Actualidades: congresos, documentos, bibliografía.

IX.—Ética.

- 1.—Introducción: naturaleza, método, relación con la teología moral.
- 2.—Ética general: sujeto, norma, objeto.
- 3.—Ética individual: deberes consigo mismo, con Dios, con los otros.
- 4.—Ética social: sociedad, familia, patria, sociedad internacional.
- 5.—Actualidades: congresos, bibliografía.

X.—Filosofía del Derecho.

- 1.—Derecho: noción, fin, fuentes.
- 2.—Persona: jurídica y moral.
- 3.—Derechos: penal, internacional, civil y político.
- 4.—Actualidades: congresos, bibliografía.

XI.—Filosofía del Lenguaje.

- 1.—Introducción: psicología lingüística.
- 2.—Naturaleza del lenguaje.
- 3.—Origen, evolución.
- 4.—Actualidades: congresos, bibliografía.

XII.—Filosofía del Arte.

- 1.—Introducción: naturaleza, método, concepciones.
- 2.—Objeto estético.
- 3.—Experiencia estética.
- 4.—Expresión estética.
- 5.—Literatura y artes: pintura, escultura, música.

- 6.—Historia de la estética.
- 7.—Actualidades.

XIII.—Sociología.

- 1.—Introducción: sociología teórica y empírica. Método, principios, relaciones con otras ciencias. Historia de la sociología.
- 2.—Sociografía, estadística.
- 3.—Teorías y tendencias sociales: liberalismo, capitalismo, socialismo, democracia, comunismo. Doctrina social cristiana.
- 4.—Problemas demográficos: natalidad, migraciones. Problemas raciales.
- 5.—Vida social: familia, clases sociales, profesiones, plagas.
- 6.—Acción social: educación, higiene, vivienda. Asistencia social.
- 7.—Problemas del trabajo: en el agro, industria, comercio. Salarios. Contratos colectivos. Conflictos: huelgas, look-out. Aprendizaje y capacitación.
- 8.—Organización social: sindicalismo, asociaciones profesionales y patronales. Empresa: relaciones humanas, participación en la gestión y en los beneficios. Cooperativas. Legislación y previsión social.
- 9.—Economía: producción, distribución, consumo. Comercio. Banca, moneda, inflación. Impuestos. Agricultura. Geografía económica. Economía internacional.
- 10.—Política; Partidos políticos.
- 11.—Relaciones internacionales: colonias, movimientos de independencia.
- 12.—Actualidades: bibliografías, semanas sociales, congresos. Estudios sociales, económicos o políticos sobre determinados países.
- 4.—Historia de la cultura y culturas.
- 5.—Actualidades.

XIV.—Filosofía de la Cultura.

- 1.—Introducción: método, estudios comparativos.
- 2.—Cultura general: reconstrucción, progreso, humanismo.
- 3.—Elementos y causas de la cultura: técnica, religión.

XV.—Filosofía de la Historia.

- 1.—Intraducción: método, estudios comparativos.
- 2.—Interpretaciones de la historia.
- 3.—Historia: naturaleza, causas, fin.
- 4.—Actualidades: congresos, bibliografía.

XVI.—Filosofía de la Educación.

- 1.—Intraducción: noción, método, fines.
- 2.—Educación de la inteligencia, de la afectividad, del carácter.
- 3.—Educación moral y religioso.
- 4.—Educación social, nacional, civil.
- 5.—Educación física.
- 6.—Educación por edades y sexos.

- 7.—Educación escolar: escuelas, universidades, institutos.
- 8.—Educadores.
- 9.—Historia: escuelas, métodos.
- 10.—Actualidades: congresos, bibliografía.

XVII.—Historia de la Filosofía.

- 1.—Griegas y romanas.
- 2.—Padres: siglos I-VII.
- 3.—Medievales: hasta el siglo XV.
- 4.—Renacimiento: siglo XVI.
- 5.—Edad moderna: hasta el siglo XIX.
- 6.—Edad contemporánea: siglo XX.
- 7.—Filosofías orientales.
- 8.—Actualidades: congresos, bibliografía.

T E O L O G I A**I.—Teología general.**

- 1.—Intraducción a la teología.
- 2.—Problemas de método.
- 3.—Orientaciones teológicas.
- 4.—Relaciones fundamentales: teología-filosofía; teología-ciencias; teología-cultura; teología-vida.
- 5.—Actualidades: congresos; repertorios; bibliografía.

II.—Teología fundamental.

- 1.—Generalidades.
- 2.—Filosofía de la religión. Psicología de la religión. Fenomenología religiosa.
- 3.—Historia de las religiones; etnología religiosa.
- 4.—Revelación y cristianismo.
- 5.—Apologética de la Iglesia.
- 6.—Acatólicas y ecumenismo.
- 7.—Fuentes teológicas: Escritura, Tradición. Liturgia... Historia del dogma.
- 8.—Fe y dogma.
- 9.—Actualidades: congresos, bibliografía.

III.—Teología dogmática.

- 1.—Generalidades.

- 2.—Dios: existencia y atributos divinos; Sma. Trinidad.
- 3.—Creación y elevación; el hombre; orden sobrenatural y pecado original; pecado; angelología.
- 4.—Cristología; soteriología.
- 5.—Dogmática de la Iglesia. Cuerpo místico.
- 6.—Gracia y virtudes.
- 7.—Sacramentos; sacramentalismo.
- 8.—Teología de las realidades terrestres. Teología del laicado. El cristiano frente al mundo.
- 9.—Escatología; navisimos.
- 10.—Actualidades: congresos; bibliografía.

IV.—Mariología.

- 1.—Generalidades.
- 2.—Prerrogativas.
- 3.—María y la Iglesia.
- 4.—Culto mariano. María y el arte.
- 5.—Actualidades: congresos; bibliografía.

V.—Teología moral.

- 1.—Principios.
- 2.—Virtudes y preceptos.
- 3.—Sacramentos.
- 4.—Moral profesional.
- 5.—Historia.

- 6.—Actualidades: congresos, bibliografía.

VI.—Derecho canónico.

- 1.—Fuentes y principios.
- 2.—Personas físicas y morales.
- 3.—Cosas: sacramentos, culto divino, bienes temporales de la Iglesia.
- 4.—Procesos.
- 5.—Penas y delitos.
- 6.—Historia.
- 7.—Derecho internacional público y privado, misional, oriental.
- 8.—Derecho comparado.
- 9.—Actualidades: congresos, bibliografía.

VII.—Sagrada Escritura.

- 1.—Introducción general y particulares. Historia de la exégesis.
- 2.—Textos originales y traducciones.
- 3.—Apócrifos y judaísmo.
- 4.—Exégesis y problemas del AT.
- 5.—Exégesis y problemas del NT.
- 6.—Vida de Cristo: infancia, vida pública (sermones, milagros...), posición, etc. Otros personajes de la historia evangélica.
- 7.—San Pablo: vida, cartas.
- 8.—Teología bíblica.
- 9.—Ciencias auxiliares: historia, arqueología, geografía, filología.
- 10.—Biblia y vida: bibliografía, congresos, actualidades, experiencias.

VIII.—Teología ascético-mística.

- 1.—Vida espiritual en general.
- 2.—Vida sacerdotal.
- 4.—Cuestiones místicas.
- 5.—Hagiografía.
- 3.—Vida religiosa.
- 6.—Historia de la espiritualidad. Escuelas. Escritores y figuras históricas.
- 7.—Espiritualidad de la Compañía de Jesús. Ejercicios espirituales.
- 8.—Escritos; ediciones críticas.
- 9.—Actualidades: congresos; bibliografía.

IX.—Historia.

- 1.—Arqueología cristiana.

- 2.—Padres; escritores eclesiásticos.
- 3.—Magisterio: concilios; símbolos (siglos I-VII).
- 4.—Errores, herejías, cisma (siglos I-VII).
- 5.—Medievales: teólogos, escuelas; magisterio.
- 6.—Medievales: errores, herejías, cisma.
- 7.—Renacimiento y edad moderna: teólogos, magisterio.
- 8.—Renacimiento y edad moderna: errores, herejías.
- 9.—Siglos XIX y XX: teólogos, magisterio.
- 10.—Siglos XIX y XX: protestantismo, modernismo, otros.
- 11.—Teología oriental.
- 12.—Vida monástica. Ordenes, congregaciones.
- 13.—Teología de la historia.
- 14.—Actualidades: congresos; bibliografía.

X.—Pastoral.

- 1.—Generalidades. Formación pastoral. Kerigmática.
- 2.—Sociología religiosa.
- 3.—Psicología pastoral.
- 4.—Pastoral de la doctrina. Catequética, predicación.
- 5.—Misiones. Campañas.
- 6.—Pastoral parroquial.
- 7.—Organizaciones.
- 8.—Pastoral litúrgica. Sacramentos.
- 9.—Dirección espiritual. Confesión.
- 10.—Problemas vocacionales: sacerdotales y religiosos.
- 11.—Pastoral especial con hambres, mujeres y niños.
- 12.—Pastoral matrimonial y familiar.
- 13.—Ejercicios espirituales.
- 14.—No-católicos. Protestantes, iglesias separadas, ecumenismo.
- 15.—Pastoral en medios intelectuales y obreros. Comunismo.
- 16.—Instrumentos de apostolado.
- 17.—Actualidades: congresos, experiencias, bibliografía.

XI.—Liturgia.

- 1.—Doctrina: valor, fuentes litúrgicas, magisterio, vida litúrgica.
- 2.—Historia.

- 3.—Ritos diversos.
- 4.—Sacramentos. Sacramentales; simbolismo.
- 5.—Misa.
- 6.—Rúbricas. La costumbre en liturgia.
- 7.—Año litúrgico. Fiestas.
- 8.—Oficio divino.
- 9.—Movimiento litúrgico. Paralitúrgicos. Problemas de la adaptación.
- 10.—Arte sagrado.
- 11.—Actualidades: congresos, experiencias, bibliografía.

XII.—Misionología.

- 1.—Documentos papales y direcciones jerárquicas.
- 2.—Teología misional.
- 3.—Estudios misionológicos; sociología; culturas.
- 4.—Historia.
- 5.—Divulgación misional.
- 6.—Pastoral misionero.
- 7.—Cooperación misional: obras pontificias, institutos, movimientos laicos.
- 8.—Actualidades: jornadas, congresos, estadísticas, bibliografía.

FICHERO DE REVISTAS

(PUBLICADAS EN ESPAÑA, PORTUGAL E IBEROAMERICA)

FILOSOFIA

I INTRODUCCION A LA FILOSOFIA

1 CONOCIMIENTO FILOSOFICO

- 1 **García Alvarez, J.** Los hábitos intelectuales y la perfección del conocimiento especulativo. — EstF., 10 (1961), 349-414.

2 ORIENTACIONES FILOSOFICAS

- 2 **Casaubón, J. A.** Los orígenes hegelianos y la esencia del marxismo. — Stia., 16 (1961), 112-127 y 183-195.
3 **Derisi, O. N.** La supremacía del espíritu frente al materialismo marxista. — Ver., 6 (1961), 155-167.
4 **Llombós de Azevedo, J.** La contribución del idealismo gnomenológico a la restauración del realismo. — CUF., 1 (1961), 23-44.
5 **Meinvielle J.** El poder destructivo de la dialéctica comunista. — ETF., 3 (1961), 108-120.
6 **Montserrat, S.** El pensamiento contemporáneo: problemas y perspectivas. — RUNC., 2 (1961) 843-878.
7 **Sánchez-Ruiz, J. M.** El problema de la filosofía española. — EstF., 10 (1961), 79-114.
8 **Urdonoz, T.** Existencialismo y filosofía de la existencia humana. — EstF., 9 (1960), 199-264.
9 **Veloso, A.** Raíces hegelianas del marxismo. — Bro., 73 (1961), 121-133.

3 RELACIONES FUNDAMENTALES

- 10 **Froile, G.** La "Filosofía" y las "Ciencias". — EstF., 10 (1961), 201-234.
11 **Ortiz de Montoyo.** La misión de la Filosofía en el mundo actual y la crisis contemporánea. — USF., 49 (1961), 137-146.

5 ACTUALIDADES

- 12 **Bolzán, J. E.** Boletín de Filosofía de las Ciencias. — Stia., 16 (1961), 196-211.
13 **Del Curo, A.** El V Congreso Internacional de Filosofía Tomista. — EstF., 9 (1960), 511-518.
14 **Montull, T.** Boletín bibliográfico existencialista. — EstF., 9 (1960), 305-350.
15 **Pérez Ruiz F.** Contemplando el panorama filosófico actual. — CyF., 17 (1961), 57-78.

II LOGICA

1 INTRODUCCION GENERAL

- 16 **Lledó Iñigo, A.** A propósito de una lógica hermenéutica. — RFM., 20 (1961), 41-50.

2 LOGICA FORMAL

- 17 **Moreno, A. J.** Lógica medieval. — Stia., 16 (1961), 246-265.
18 **Muñoz, V.** Dos familias de lógica. — Est., 17 (1961), 555-570.

- 19 **Muñoz, V.** Lógica Filosófica y Lógica Matemática. — Est., 17 (1961), 777-816.
 20 **Muñoz, V.** Naturaleza de la Lógica Escalástica. — Est., 17 (1961), 697-776.
 21 **Muñoz, V.** Las súmulas de lógica del curso de filosofía de Fray Pedro de Oña (1560-1626). — Est., 17 (1961), 411-436.

3 LOGISTICA

- 22 **Muñoz, V.** Naturaleza y caracterización de la Lógica Matemática. — Est., 17 (1961), 571-696.

III CRITICA DE LAS CIENCIAS

1 INTRODUCCION

- 23 **Paniker, R.** El sentido cósmica de la ciencia. — Stia., 16 (1961), 90-111.

2 CRITICA DE LAS CIENCIAS

- 24 **Puigrefagut, R.** Ideología e investigación en la ciencia soviética. — RyF., 163 (1961), 117-130.

3 DE LAS CIENCIAS MATEMATICAS

- 25 **Frege.** Crítica a una demostración de Leibniz y definiciones del concepto de número con medias lógicas puras. — Stia., 16 (1961), 140-143.
 26 **Iturriaga Jamett, R.** De Euclides a Labatchefsky. La historia de un postulado. — AUCh., 123 (1961), 38-67.

4 DE LAS CIENCIAS NATURALES

- 27 **Due Rojo, A.** Frutas del año geafísica internacional. — RyF., 163 (1961), 469-482.

6 ACTUALIDADES

- 28 **Poplujko, A.** La situación de la Ciencia en la Unión Saviética. — EstUS., 1 (1961), 46-52.

IV TEORIA DEL CONOCIMIENTO

1 INTRODUCCION

- 29 **Campelo, M. M.** Hacia una teoría agustiniana del conocimiento. — Aug., 6 (1961), 465-490.

2 VALOR DEL CONOCIMIENTO

- 30 **Cruz Vélez, D.** El punta de partida del filosofar. — CuadFil., 2 (1961), 17-42.
 31 **Delgado Varela, J. M.** Criterialogía (Sistema agnóstica y sistema manista). — Est., 18 (1962), 3-30.
 32 **Derisi, O. N.** El realismo axialógica en la filosofía tomista. — Ver., 6 (1961), 81-100.
 33 **Derisi, O. N.** Visión y conceptualización de la verdad en Filosofía. — Stia., 59 (1961), 23-28.

3 FORMAS DEL CONOCIMIENTO

- 34 **Caws, P.** La inducción: una paradoja y una apuesta. — RFCR., 2 (1960), 329-336.
 35 **Rodrigues, I.** No IV Centenária de F. Bacan: A Indução como processo de conhecimento. — RPF., 17 (1961), 199-207.

5 EVIDENCIA Y CERTEZA

- 36 **Delgado Varela, J. M.** La certeza espontánea. — Est., 17 (1961), 197-228.

V METAFISICA ONTOLOGICA

1 ANTROPOLOGIA

- 37 **del Campo, A.** Deshumanización de la razón y desarraigo antológico. — CUF., 1 (1961), 13-22.
 38 **Quiles, I.** Analítica del ser en cuanto ser. — EspB., 10 (1961), 35-48.
 39 **Quiles, I.** Das Wesen des Menschen. — Sch., 36 (1961), 373-400.
 40 **Saldida, M.** Um grande problema: o Homem. — Fil., 8 (1961), 220-227.

2 ONTOLOGIA

- 41 **Alcarta, J. I.** El ser y el conocimiento. — Aug., 6 (1961), 65-78.
 42 **Capánaga, V.** Una interpretación existencial de la Ontología Agustini-
 niana. — Aug., 6 (1961), 79-92.
 43 **Derisi, O. N.** La esencia del valor. — RFM., 20 (1961), 5-18.
 44 **Renaudière de Paulis, D.** Objeta y sujeta en la metafísica. El ser y la
 dialéctica sin alienación. — ETF., 3 (1961), 49-59.

3 METAFISICA

- 45 **Delgado Varela, J. M.** La certeza refleja y la metafísica del conoci-
 miento. — Est., 17 (1961), 373-410.
 46 **Fuente, A. G.** Interpretaciones tomistas de la fórmula "Materia Signata
 Quantitate". — EstF., 10 (1961), 461-470.
 47 **Racha, Z.** O primado do ato de existir e o dinamismo de ser na metafísica
 tomista. — Vo., 13 (1961), 3-20.
 48 **Virasara, M. A.** El ser como impulso y autocreación. — Ph., 24 (1961),
 44-58.

5 PRINCIPIOS DEL SER

- 49 **Freile, G.** Divagaciones sobre el ser en cuanto ser. — EstF., 10 (1961),
 471-486.

VI TEODICEA

2 CONOCIMIENTO Y EXISTENCIA DE DIOS

- 50 **Fragata, J.** O problema de Deus na Fenomenologia de Husserl. — RPF.,
 17 (1961), 113-126.
 51 **Ortúzar, M.** Del orden natural a la inteligencia subsistente. — Est., 17
 (1961), 3-8.
 52 **Palmés, F. Ma.** ¿Cuándo y cómo se adquiere el conocimiento de la
 existencia de Dios? — EspB., 10 (1961), 24-34.
 53 **Puigrefagut, R.** La filosofía soviético frente a Dios. — EspB., 10 (1961),
 4-23.
 54 **Schltens, G.** El ateísmo filosófico. — Men., 10 (1961), 594-599.
 55 **Sciacca, M. F.** El problema de Dios en la filosofía actual. — OCat., 4-1
 (1961), 1-20.

VII FILOSOFIA NATURAL

1 INTRODUCCION

- 56 **Pérez Ruiz, F.** Hacia una superación de la Filosofía Científica. — CyF.,
 16 (1960), 407-412.

- 57 **Rodríguez Resina, A.** Filosofía de la naturaleza o filosofía del ente sensible. — OCat., 4-I (1961), 280-287.
 58 **Seoane, E.** Contenido objetivo de las teorías físico-químicas de la composición de la materia. — VyV., 19 (1961), 533-548.

3 TEORIA CIENTIFICA

- 59 **Heilmaier, E. P.** Relatividad y realidad. — FiTer., 8 (1961), 12-21.
 60 **Polocios, J.** El enigma de la teoría de la relatividad. — Arb., 49 (1961), 5-22 y 23-44.
 61 **de Sousa Alves, V. L.** de Broglie e a Interpretação das Leis Microfísicas. — RPF., 17 (1961), 62-76.

4 PSICOLOGIA

- 62 **Bernord, J.** A Vida no Universo. — Vo., 55 (1961), 511-516 y 582-587.
 63 **Gutiérrez, G.** Naturaleza, sustancia y síntesis de la vida. — EstF., 10 (1961), 41-78.
 64 **Poniker, R.** La vita in vitro. — OCat., 4-II (1961), 496-507.
 65 **Voltes Bou, P.** Las relaciones entre lo socio-histórico y lo vital de Spencer a Lysenka. — EstF., 9 (1960), 441-444.

5 CIENCIAS BIOLÓGICAS

- 66 **Bosio, G.** Danni genitici da radiazioni ionizzanti. — CiCat., 112-II (1961), 476-488.
 67 **Cevallos, S.** Después del centenario de Darwin. — CyF., 17 (1961), 289-311.
 68 **Gorcio Llaque, J. F.** La Anatomía Comparada y la Embriología en el "Origen de las Especies". — RC., 515 (1961), 37-56.
 69 **Ospina, A. O.** El evolucionismo. — UnA., 147 (1961), 1025-1036.
 70 **Poes, E.** Reflexões sobre a origem da vida Celular. — Bro., 72 (1961), 416-422.

VIII PSICOLOGIA

1 INTRODUCCION

- 71 **Coruso, I. A.** A psicologia, ciência do homem histórico e ciência social da pessoa. — Ver., 6 (1961), 125-142.

2 PSICOLOGIA EXPERIMENTAL

- 72 **Bühler, K.** Orientación humana a distancia. — PsInd., 5 (1961), 3-14 y 6-7 (1961), 5-13.
 73 **Hiltmann, H.** La investigación de la personalidad. — PsInd., 1-1 (1961), 13-23.
 74 **Riozo Morales, J. M.** Un auxiliar de la investigación psicopedagógica: el encefalograma. — Ed., 3 (1961), 487-504.

3 PSICOLOGIA METAFISICA

- 75 **Anónimo.** Plenitud afectiva y libertad (El problema planteado por D. Von Hildebrand). — CyF., 17 (1961), 319-338.
 76 **Antonelli, M. T.** O amor: identidade e novidade. — Fil., 8 (1961), 17-49.
 77 **Clark, M. T.** La libertad en la filosofía contemporánea. — Aug., 6 (1961), 143-168.
 78 **Fortos Mortínez, M.** De la imagen al concepto. — Aug., 6 (1961), 491-498.
 79 **Freijo Bolsebre, E.** La libertad y la personalidad en la antropología contemporánea. — Salm., 8 (1961), 81-134.

- 80 **González, G.** La estructura noética de la intelección. — EX., 11 (1961), 7-103.
- 81 **Iturralde Colombres, C. A.** La Libertad y los Postulados Kantianos de la Razón Práctica. — Stia., 16 (1961), 271-281.
- 82 **Tepe, V.** O Eu Psicológico e o Eu Metafísico. — REcB., 21 (1961), 318-342.
- 83 **Vélez, J. M. - L. Rey Altuna.** La inmortalidad del alma a la luz de los filósofos. — EspB., 10 (1961), 164-165.

4 PSICOLOGIA SOCIAL

- 84 **Popescu, S. M.** Factores dinámicos en la vida de los grupos argentinos. — PsInd., 6-7 (1961), 47-66.

5 PSICOLOGIA GENETICA

- 85 **Arnold, W.** Nuevos resultados a raíz de las investigaciones psicológicas con los adolescentes. — PsInd., 5 (1961), 23-31.
- 86 **García-Yagüe, J.** El P. F. Rosenzweig-García Yagüe y la medición de la personalidad infantil. — Ed., 3 (1961), 609-636.
- 87 **Del Val, J. A.** El adolescente y el joven en el marco de la Psicología y Pedagogía. — Ed., 16 (1961), 43-56.
- 88 **Zaldívar.** Apuntes psicológicos. — RyC., 7 (1961), 549-563.

6 PSICOLOGIA INDIVIDUAL

- 89 **Baumgarten, F.** En torno a dos tipos psicológicos. — PsInd., 1-4 (1961), 1-11.

7 PSICOLOGIA APLICADA

- 90 **Feldmann, E.** Fundamentación psicológica y científica en cine y televisión. — PsInd., 6-7 (1961), 33-45.
- 91 **De Madariaga, C.** La psicología aplicada en el Sesquicentenario de Balmes. — RUNC., 2 (1961), 879-898.
- 92 **Paulotti, O. L.** Algunos resultados estadísticos sobre contrastación de tests. — PsInd., 6-7 (1961), 67-71.
- 93 **Popescu, S. M.** Dirigentes y dirigidos. — PsInd., 5 (1961), 33-44.
- 94 **Popescu, S. M.** El pronóstico psicológico en la educación técnica. — PsInd., 1-1 (1961), 25-34.
- 95 **Ulich, E.** El ritmo diario como problema de trabajo. — PsInd., 6-7 (1961), 15-32.

8 PSICOPATOLOGIA

- 96 **Caruso, I. A.** A Psicanálise é social? — Ver., 6 (1961), 369-385.

9 PSICOLOGIA PROFUNDA

- 97 **Caruso, I. A.** Es social el psicoanálisis? — UnA., 37 (1961), 30-46.
- 98 **Veloso, A.** Para além da psicanálise. — Bro., 73 (1961), 255-272.

10 PARAPSICOLOGIA

- 99 **Quevedo, O. G.** Dois aspectos parapsicológicos da Hiperestesia. — Ve., 18 (1961), 379-396.

12 ACTUALIDADES

- 100 **Caruso, I. A.** Os escritores e a sociedade do Bem-Estar. O Alibi do Bem-Estar. — Ver., 6 (1961), 143-154.
- 101 **Popescu, S. M.** El Congreso Internacional de Psicología de Copenhague. — PsInd., 6-7 (1961), 1-3.

IX ETICA

1 INTRODUCCION

- 102 **Rubet y Candau, J. M.** Fenomenología de la acción del hambre. — VyV., 19 (1961), 401-462.

2 ETICA GENERAL

- 103 **Armas, G.** Tergiversaciones en la Soteriología agustiniana. — Aug., 6 (1961), 499-514.
- 104 **Salvador de la Cruz, A.** Esencia ética de las actas humanas. — RFM., 20 (1961), 19-40.

4 ETICA SOCIAL

- 105 **Codina, V.** Justicia social. — HyD., 37 (1961), 135-141.
- 106 **Fontecha, J. F.** Dimensión espiritual y humana de la propiedad. (El pensamiento de Emmanuel Maunier). — Lu., 10 (1961), 193-215.
- 107 **Ortega, A. A.** Iglesia y Estado. — REP., 117-118 (1961), 101-140.
- 108 **Sánchez Agesta, L.** Gobierno y responsabilidad. — REP., 113-114 (1960), 35-66.

X FILOSOFIA DEL DERECHO

1 DERECHO

- 109 **López Medel, J.** Intraducción a la fundamentación social de la Filosofía Jurídica contemporánea. — RFM., 20 (1961), 147-176.

2 PERSONA

- 110 **López Medel, J.** La seguridad jurídica como tema de la filosofía del Derecho. — EstD., 9 (1961), 603-621.

3 DERECHOS

- 111 **Allende, G. L.** La prescripción y el usufructo. — RJBA., I-II (1961), 77-104.
- 112 **Blasca y Fernández de Moreda, F.** Las nuevas orientaciones del Derecho Penal. — RCJS., 103-104 (1960), 23-78.
- 113 **Bendersky, M. J.** Cobre compulsivo de deudas por expensas comunes en el régimen de propiedad horizontal. — RJBA., I-II (1961), 187-218.
- 114 **Cañellas M. G.** Aspectos económicos en la legislación bancaria argentina. — RJBA., I-II (1961), 125-147.
- 115 **Cuerpa Curada, V. L.** Natas sobre calificación de negocios jurídicos. — Symp., 3 (1961), 26-34.
- 116 **Dassen, J.** De la jurisdicción del pretor al abuso del derecho. — RJBA., 4 (1960), 159-182.
- 117 **Diega Carra, V.** La "Cammunitas Orbis" y las Rutas del Derecho Internacional según Francisco de Vitoria. — EstF., 10 (1961), 415-460.
- 118 **Galaz Ullao, S.** Los regímenes políticos. — RD., 28 (1960), 3-62.
- 119 **Gallego Anabitarte, A.** Sobre el comentario constitucional (técnica y método). — REP., 121 (1961), 137-167.
- 120 **González Millán, A. E.** Cuestiones penológicas. — LyE., 19 (1961), 101-116.
- 121 **Herrera Reyes, L.** Sobre la teoría de la Pesección en el Derecho Romano. La llamada propiedad banitaria. — RD., 28 (1960), 85-100.
- 122 **Laquis, M. A.** Consideraciones sobre la ley venezolana de propiedad horizontal. — RJBA., I-II (1961), 167-186.

- 123 **Legal, A. y Brethe de la Gressage, J.** El Poder Disciplinario en las instituciones privadas (Traducción al castellano de M. Arteaga Mosca). — RCJS., 103-104 (1960), 203-312.
- 124 **López Olaciregui, J. M.** De la nulidad de los actos jurídicos. — LyE., 19 (1961), 7-58.
- 125 **Lovato, J. I.** Reflexiones sobre la Libertad de Expresión del Pensamiento. — AUCE., 345 (1961), 51-126.
- 126 **Molvagni, A.** Los buques de bandera de conveniencia y la juridicidad del mar. — RJBA., I-II (1961), 105-124.
- 127 **Pinto de Carvalho, P.** Entretien sur la peine de Mort. — Ver., 6 (1961), 401-416.
- 128 **Ray, J. D.** Convenciones de Bruselas. — LyE., 19 (1961), 59-100.
- 129 **Ruda, J. M.** Relaciones de la O.E.A. y la U.N. en cuanto al mantenimiento de la paz y la seguridad internacionales. — RJBA., I-II (1961), 15-76.
- 130 **Saldanha, N.** A lei das doze tábuas e o direito penal romano. — Symp., 3 (1961), 68-76.
- 131 **Do Silva Pereira, C. M.** Propiedad horizontal. Necessidade de atualizar as leis em vigor. — RJBA., I-II (1961), 148-166.
- 132 **Siegmund, G.** El derecho a la Patria en visión católica. — Ori., 11 (1961), 389-400.
- 133 **Tagle Achával, C.** Ensayo sobre las revoluciones. — RUNC., 2 (1961), 643-707.
- 134 **Tarres, H.** El Macarthismo, técnica de destrucción de los derechos de la persona. — RD., 28 (1960), 101-114.
- 135 **Zapica, M.** Las migraciones en el derecho internacional. — EstF., 9 (1960), 445-498.

4 ACTUALIDADES

- 136 **Piragibe da Fonseca, R.** Perspectivas da vocação Jurídica. — Ve., 18 (1961), 355-378.

XII FILOSOFIA DEL ARTE

1 INTRODUCCION

- 137 **Bergmann, A. M.** Introducción al estudio de la Historia y de las Ciencias del Arte. — Stud., 9-10 (1960), 55-78.
- 138 **Crisóstomo Arns, J.** Em torno do Humanismo da Arte Moderna. — Vo., 55 (1961), 259-263.
- 139 **Merton, L.** En torno al creacionismo. — Arb., 49 (1961), 5-26.
- 140 **Serratosa, F.** Arte y ciencia. — Arb., 49 (1961), 23-48.
- 141 **Tuiz Jurado, M.** Fundamentación aristotélica en la filosofía del arte. — Aug., 6 (1961), 179-204.

3 EXPERIENCIA ESTETICA

- 142 **Compela, M. M.** La duda agustiniana. — Aug., 6 (1961), 301-314.

4 EXPRESION ESTETICA

- 143 **Simian, M.** Meditación estética en torno a Góngora. — EstBA., 50 (1961), 694-701.
- 144 **Viteri, A.** El Sentimiento Estético. — AUCE., 345 (1961), 37-50.
- 145 **Aparicia, S.** Vida y obra poética del Ciego de la Merced de Lima. — Est., 17 (1961), 457-480.

5 LITERATURA Y ARTES

- 146 **Bilbao Aristegui, P.** Sentido espiritual del teatro de Casona. — OCat., 4-II (1961), 128-142.

- 148 **Baassa, C.** Camino y sentido de la pintura. — EstBA., 50 (1961), 817-824.
- 149 **Butcher, M.** Una década de literatura inglesa (de 1950 a 1960). — OCat., 4-II (1961), 97-115.
- 150 **Castra Arenas, M.** La nueva novela peruana. — CHA., 46 (1961), 307-332.
- 151 **Cirlat, J. E.** Problemática de la pintura abstracta. — OCat., 4-I (1961), 227-240.
- 152 **von der Mühl, J.** Gogol y su tiempo. — OCat., 4-II (1961), 166-177.
- 153 **Fuentes, P. M.** La opción en la literatura contemporánea. — EstBA., 50 (1961), 785-796.
- 154 **de Garciasal, R.** Cincuenta años de poesía española (1850-1900). — CHA., 46 (1961), 333-350.
- 155 **de Garciasal, R.** Cincuenta años de poesía española (1850-1900) (II). — CHA., 47 (1961), 83-103.
- 156 **Hart, K. A.** La literatura alemana en los diez últimos años. — OCat., 4-II (1961), 116-127.
- 157 **Kahnen, A.** A moderna literatura germânica ao encontrar-se com o nada. — Ve., 18 (1961), 309-338.
- 158 **Magis Otán, C. H.** Trayectoria del realismo en la Argentina y una novela rural. — CHA., 46 (1961), 103-125.
- 159 **Muñaz-Alansa, A.** La literatura católica de hoy y la Europa de mañana. — HyD., 39 (1962), 89-94.
- 160 **Paz, J. C.** Consideraciones sobre la música dodecafónica. — CUn., 72-73 (1960), 83-91.
- 161 **Peltzer, F.** Algunas corrientes dentro de la narrativa argentina contemporánea. — EstBA., 50 (1961), 797-802.
- 162 **Pachan, J.** Diez años de novela francesa. — OCat., 4-II (1961), 143-153.
- 163 **Pucciarelli, E.** La filosofía y los géneros literarios. — CuadFil., 1 (1960), 9-22.
- 164 **Ranchi, G.** La novela italiana contemporánea. — OCat., 4-II (1961), 154-165.
- 165 **Sansegunda, L. M.** Literatura de Vanguardia en América. — UnA., 37 (1961), 102-123.

XIII SOCIOLOGIA

1 INTRODUCCION

- 166 **Adamo, T. W.** La estática y la dinámica como categoría sociológicas. — Diog., 33 (1961), 35-54.
- 167 **Aguilar, F.** La realidad socio cultural y los métodos para su investigación. — RIDCS., 5 (1960), 5-16.
- 168 **Alberdi, R.** Reforma de estructuras. — Lu., 10 (1961), 322-345.
- 169 **Del Campa, S.** ¿Es necesaria la Sociología? — REP., 121 (1961), 205-209.
- 170 **Ferraz Alvim, D.** Sociología Moral. — Vo., 55 (1961), 506-510.
- 171 **Miranda Santos, A.** A sinandria. Aspectos quânticos das estruturas psicosociais. — Fil., 8 (1961), 111-124.
- 172 **Zapica, M.** Vocación ética de la Sociología. — EstF., 10 (1961), 235-264.

2 SOCIOGRAFIA

- 173 **Busleiman, E.** Preparación de los encuestadores. Resultados. Análisis de los resultados. — RIDCS., 7 (1961), 21-40.
- 174 **Irma Rasa.** Método estadístico. — RIDCS., 7 (1961), 9-14.

3 TEORIAS Y TENDENCIAS SOCIALES

- 175 **Alanda Avila, A.** La revolución comunista de Castro. — EstCom., 9 (1961), 66-68.

- 176 **Balestra, R. H.** Defensa de la Democracia eficaz. — RIDCS., 6 (1960), 151-156.
- 177 **Baza Masvidal, E.** E' cristã a Revoluçã Social que se estã verificando em Cuba? — Vo., 5 (1961), 641-643.
- 178 **Brugarala, M.** La propiedad en los paíes comunistas. — RyF., 164 (1961), 9-22.
- 179 **Bulcão Viano, O.** O binômio da Democracia. — EstRG., 21 (1961), 53-56.
- 180 **Dirección.** La enseñanza social de la Iglesia y la acción del Hombre cristiano. Crit., 34 (1961), 363-365.
- 181 **Domínguez, C.** La estructura de la encíclica "Mater et Magistra". — Men., 10 (1961), 400-405.
- 182 **Domínguez, C.** Raíces y proyecciones históricas de la Encíclica "Rerum Novarum". — FiTer., 8 (1961), 38-55.
- 183 **Durán, F.** Economía y Sociedad en la "Mater y Magistra". — FiTer., 8 (1961), 56-71.
- 184 **Duverger, M.** La democracia del siglo XX. — REP., 120 (1961), 79-94.
- 185 **Enríquez, T.** Expansão ideolôgia do Comunismo no mundo. — EstRG., 78 (1960), 23-38.
- 186 **Falerani, A. D.** Nacionalismo marxista al servicio de la URSS. — EstCom., 9 (1961), 24-39.
- 187 **Iturriz, J.** La Encíclica de Juan XXIII "Mater et Magistra". — RyF., 164 (1961), 149-160.
- 188 **Jurczenka, A.** Tendencias actuales en la teoría comunista sobre estado y ley. — EstCom., 9 (1961), 51-56.
- 189 **Lacroix, J.** Lo público y lo privado. — Crit., 34 (1961), 489-493.
- 190 **Laloire, M.** La encíclica "Mater et Magistra". — Crit., 34 (1961), 726-729 y 766-768.
- 191 **Leite, A.** A remuneraçã do trabalho segundo a Encíclica "Mater et Magistra". — Bro., 73 (1961), 369-381.
- 192 **Martí, C.** La Encíclica "Mater et Magistra". — OCat., 4-II (1961), 257-277.
- 193 **McGrath, M.** Justa intervención de la Iglesia en el orden social. — FiTer., 8 (1961), 3-20.
- 194 **Philippi, J.** Bien Común y Justicia Social. — FiTer., 8 (1961), 21-37.
- 195 **Pinay, A.** El comunismo a la conquista del Mundo. — EstCon., 9 (1961), 1-13.
- 196 **Rivas Vásquez, R.** El perdón: símbolo del terror rojo. — EstCom., 9 (1961), 17-20.
- 197 **Rodríguez García, P.** Valoración crítica del Progresismo Cristiano. — FiTer., 8 (1961), 3-9.
- 198 **Rodríguez García, P.** El marxismo y los cristianos progresistas. — FiTer., 29 (1961), 31-53.
- 199 **Ruiz Baurgais, J.** La socialización en la encíclica "Mater et Magistra". — Men., 10 (1961), 395-399.
- 200 **Sánchez Agesta, L.** El principio de Función subsidiaria. — REP., 121 (1961), 5-22.
- 201 **Santa Pinter, J. J.** Táctica comunista y prevención anticomunista. — EstCom., 9 (1961), 14-16.
- 202 **Santiago de Pabla, L.** El tránsito del socialismo al comunismo en la ideología soviética actual. — REP., 121 (1961), 23-82.
- 203 **Storni, F.** La socialización en la "Mater et Magistra". — EstBA., 50 (1961), 653-662.
- 204 **Uscatescu, G.** Tres meditaciones sobre el comunismo. — REP., 119 (1961), 105-116.
- 205 **Veloso, A.** De Feuerbach a Carlos Marx. — Bro., 73 (1961), 382-396.
- 206 **Will, G.** Desafío comunista. — EstCom., 9 (1961), 21-23.

- 207 **Yurchenko, A.** Bases ideológicas del expansionismo soviético. — EstUS., 2 (1961), 5-26.

4 PROBLEMAS DEMOGRAFICOS

- 208 **Anónima.** A Segregação das Roças, O Continente Negro. — EstRG., 21 (1961), 61-70.

5 VIDA SOCIAL

- 209 **Anónimo.** La lucha de clases como hecho y como medio. — Crit., 34 (1961), 163-165.
 210 **de Jauvenel, B.** El mejor vivir en la sociedad rica. — Diog., 33 (1961), 55-80.
 211 **Lalaire, M.** Los dos polos de la vida obrera. — Crit., 34 (1961), 210-211.
 212 **Lazarte, J.** Diferencias culturales entre lo masculino y lo femenino. — RIDCS., 5 (1960), 25-52.
 213 **Venkatappiah, B.** Adaptación de la sociedad tradicional a la moderna sociedad de masas. — Diog., 33 (1961), 3-34.
 214 **Vieira Vilela, E.** O fortalecimento e a prosperidade da família e o progresso nacional. — Ve., 6 (1961), 268-278.
 215 **Villar Palasi, J. L.** Condicionamiento social de los medios informativos. — REP., 113-114 (1960), 5-34.

6 ACCION SOCIAL

- 216 **Menchaca, F. J.** Protección sanitaria del niño rural. Principios de organización y administración. — USF., 48 (1961), 183-222.
 217 **Pereira Reis, A.** Contribuição do Serviço Social ao desenvolvimento nacional à base de um municipalismo autêntico. — Ve., 6 (1961), 279-292.

7 PROBLEMAS DEL TRABAJO

- 218 **Casarino Júnior, A. F.** O Instituto de Direito Social e a Automação. — AIDS., 14 (1961), 3-4.
 219 **Díaz Espelasin, F.** Colombia por la formación profesional obrera. — FS., 16 (1961), 151-170.
 220 **Editorial.** Diálogo entre empresarios y trabajadores. — EstBA., 50 (1961), 647-652.
 221 **Gottschalk, E. F.** Problemas da "Automação". — AIDS., 14 (1961), 47-71.
 222 **Kratoschin, E.** La influencia de la técnica en la opreciación de la culpa (con referencia especial al contrato de trabajo). — RCJS., 103-104 (1960), 7-22.
 223 **"Oltrecortine".** La mujer bajo régimen comunista. — EstCom., 9 (1961), 49-65.
 224 **Párra Carreira, O.** O Sentido da Máquina no Mundo Moderno. — Vo., 55 (1961), 576-581.
 225 **Ritter, A.** Em busca de uma filosofia do Trabalho. — EstRG., 78 (1960), 19-22.
 226 **de Souza Campos Batalha, W.** A Automação em face do regime preexistente no contrato de trabalho. — AIDS., 14 (1961), 5-28.
 227 **Storni, F.** El trabajo en el pensamiento de Juan XXIII. — EstBA., 50 (1961), 573-580.

8 ORGANIZACION SOCIAL

- 228 **Bidart Campos, G. J.** La comunidad laboral. — Crit., 33 (1961), 129-131.
 229 **Brugarola, M.** La cooperación y las ideologías. — RyF., 163 (1961), 9-24.
 230 **Brugarola, M.** Relaciones de las cooperativas. — FS., 16 (1961), 241-254.
 231 **Creus, V. M.** Brugarola. La libertad sindical en el mundo. — EspB., 10 (1961), 165-167.

- 232 **Frogo Iriborne, M.** El sindicalismo como fuerza política. — REP., 115 (1961), 5-42.
- 233 **González Póromo, J. M.** Seis puntos diversos en torno a la dirección de empresas. — FS., 16 (1961), 17-26.
- 234 **Guerrero, F.** El problema de la cogestión de los trabajadores en la empresa. — Arb., 49 (1961), 13-47.
- 235 **Kehl, F.** Evolução Histórica do Sindicalismo. — Ver., 6 (1961), 1-15.
- 236 **Lipset, S. M.** Sindicatos y estructura social: Análisis comparativo. — REP., 117-118 (1961), 47-100.
- 237 **Riozo Bollesteros, J. M.** La empresa y el bien común. — RyC., 7 (1961), 497-504.

9 ECONOMIA

- 238 **Anónimo.** Una mayor atención al desarrollo. — Pan., 3 (1961), 7-8.
- 239 **Anónimo.** Tendencias. — Pan., 3 (1961), 5-6.
- 240 **Anónimo.** 25 años de evolución económica en números. — Pan., 3 (1961), 21-36.
- 241 **Aroy, E.** Nota sobre el Control de Cambios. — CUn., 72-73 (1960), 24-30.
- 242 **Arizo, R. L.** Función de los mercados de valores en una política de desarrollo económico. — RCE., 13 (1961), 3-20.
- 243 **Bolestro, R. H.** Las empresas de economía mixta. — RIDCS., 5 (1960), 17-24.
- 244 **Berrio González, E.** La Reforma Agraria. — UPBo., 7 (1961), 78-102.
- 245 **Borgo, E.** Contabilidad: ciencia, arte o técnica. — RCE., 13 (1961), 72-94.
- 246 **Brugorolo, M.** El capitalismo popular. — FS., 16 (1961), 347-356.
- 247 **Corvolho Borges, E. M.** A Automação do ponto de vista económico. — AIDS., 14 (1961), 29-46.
- 248 **Do Costo André, J. L.** O homem e o desenvolvimento econômico. — Bro., 72 (1961), 304-314.
- 249 **Domínguez Correo, O.** La agricultura, sector deprimido. — Men., 10 (1961), 410-413.
- 250 **de Figueroa, E.** La política económica y el bienestar social. — REP., 117-118 (1961), 141-162.
- 251 **Friedmann, J.** Integración del sistema social. Un enfoque del estudio del desarrollo económico. — Diog., 33 (1961), 81-106.
- 252 **Gorcio Belsunce, H. A.** Nociones de desarrollo económico. — RJBA., 4 (1960), 131-158.
- 253 **Gorríguez, E.** El tiempo en la economía. — CHA., 45 (1961), 149-169.
- 254 **König, R.** Resultados de la investigación sobre grupos informales en el personal industrial. — REP., 116 (1961), 69-102.
- 255 **Loufenburger, H.** A propos de l'impôt sur les sociétés. Difficultés juridiques, rationalité économique. (Versión castellana de M. Sussini, (h.). — RJBA., 4 (1960), 102-130.
- 256 **Morchol, A.** ¿Dónde va la ciencia económica? — REP., 120 (1961), 133-142.
- 257 **Mortins, A.** Latifundios e minifundios. — Bro., 72 (1961), 536-549.
- 258 **Moyono Llereno, C.** Más allá de lo económico. — Pan., 3 (1961), 2-4.
- 259 **Novellino, I.** Apuntes sobre los caracteres constitutivos del subdesarrollo. — CUn., 72-73 (1960), 18-23.
- 260 **Rodríguez Sostre, A.** La doctrina de "clean hands" (manos limpias) en las relaciones monetarias internacionales. — FS., 16 (1961), 233-240.
- 261 **Sánchez Munioin, J.** Proceso de Industrialización. — SIC., 24 (1961), 310-312.
- 262 **Vorios.** El problema de la falta de liquidez. — Pan., 3 (1961), 85-106.
- 263 **Vorios.** La propiedad horizontal desde el punto de vista jurídico. — UPBo., 34 (1961), 11-55.

10 POLITICA

- 264 **Anónimo.** Novos rumos para a politica mundial. — EstRG., 21 (1961), 23-26.
- 265 **Debré, M.** La teoría y la práctica de la política. — REP., 120 (1961), 5-12.
- 266 **Dirección.** Derechas, izquierdas y otras cuestiones. — Crit., 33 (1960), 83-87.
- 267 **Dirección.** El sistema electoral: estrategia y participación. — Crit., 34 (1961), 803-806.
- 268 **Dirección.** Vida cívica y compromiso. — Crit., 34 (1961), 443-445.
- 269 **Espinosa, M.** La reflexión política configuradora. — REP., 121 (1961), 99-130.
- 270 **Loredo, I. y Busleimon, E.** Teoría y práctica del sistema representativo de gobierno. — RIDCS., 7 (1961), 41-64.
- 271 **Leiseron, A.** ¿Están trabajando los científicos políticos en problemas importantes? — REP., 121 (1961), 131-136.
- 272 **Morovoll, J. A.** Ejército y Estado en el Renacimiento. — REP., 117-118 (1961), 5-46.
- 273 **Murray, J.** Los partidos cristianos en Europa occidental. — Crit., 34 (1961), 647-652.
- 274 **Ollero, C.** El sistema representativo. — REP., 119 (1961), 1-28.
- 275 **Roucek, J. S.** Los jóvenes y los intelectuales en la política clandestina. — REP., 117-118 (1961), 215-224.
- 276 **Ruiz-Giménez, J.** Balmes y el sentido de la libertad. — REP., 120 (1961), 13-54.
- 277 **del Vecchio, G.** Sufragio universal y capacidad política. — REP., 117-118 (1961), 163-170.

11 RELACIONES INTERNACIONALES

- 278 **Chávorri Porpeto, R.** Vecindad y enemistad de los Estados Unidos e Iberoamérica. — REP., 116 (1961), 149-174.
- 279 **Folliet, J.** Los neo-colonialismos. — Crit., 34 (1961), 610.
- 280 **Kuehnelt-Leddin, Erik von.** Colonialismo, mito y realidad. — Crit., 33 (1961), 53-57.
- 281 **Lotorre Morín, C.** Transición de la OECE a la OECD. — Arb., 49 (1961), 60-91.
- 282 **Leite, A.** "Colonialismo", assimilação ou integração? — Bro., 72 (1961), 5-15.
- 283 **Melón, A.** La "Commonwealth" y la Unión Sudafricana. — Arb., 49 (1961), 49-61.
- 284 **Murillo Rubiero, E.** El Occidente en esta hora de Hispano-américa. — CHA., 47 (1961), 104-130.
- 285 **Quintano Ripollés, A.** Factores ideales de la integración europea. — REP., 119 (1961), 85-104.

12 ACTUALIDADES

- 286 **Abou, S.** Oriente Arabe y Occidente Cristiano. — EstBA., 50 (1961), 663-675.
- 287 **Alvares, T. A. E.** Cómo destruyó el comunismo la economía de Cuba. — EstCom., 9 (1961), 93-95.
- 288 **Anónimo.** Acabará com Pátrio-Poder. — EstRG., 21 (1961), 57-60.
- 289 **Anónimo.** La "apertura a la izquierda" en la democracia cristiana italiana. — OCat., 4-II (1961), 76-89.
- 290 **Anónimo.** Colonialismo soviético y yugoeslavo. — StCro., 1 (1961), 3-6.
- 291 **Anónimo.** La ley de reforma agraria en Cuba. — Men., 10 (1961), 107-111.

- 292 **Anónimo.** Política económica y sociedad de Rusia en los estudios editados en los Estados Unidos. — REP., 113-114 (1960), 369-414.
- 293 **Anónimo.** A Proteção dos Menores Abandonados e Delinquentes em França. — Vo., 55 (1961), 161-174.
- 294 **D'Apote, V.** Reforma agraria italiana: los nuevos empresarios. — Men., 10 (1961), 600-606.
- 295 **Anónimo.** El XXII congreso comunista. — Men., 10 (1961), 585-586.
- 296 **Boldasano, M.** La evolución del salario ante el Plan de Estabilización económica. — FS., 16 (1961), 27-32.
- 297 **Beipi.** Subversión e ingerencia castrista-comunista en América Latina. — EstCom., 32 (1961), 82-85.
- 298 **Belina-Padgaetsky, N.** As greves da Bélgica e a imprensa moscovita. — Bro., 72 (1961), 315-320.
- 299 **Beneyta, J.** La sustitución de los estamentos tradicionales en España y en Hispanoamérica. — EstAm., 20 (1960), 1-14.
- 300 **Bodgan, I.** Problemas nacionales de la Europa centro-oriental. — StCr., 2 (1961), 147-173.
- 301 **Centena, A. R.** Presidencia de Manuel Quintana. — RIDCS., 6 (1960), 165-174.
- 302 **Dagnino Pastare, L.** Dinámica de la población argentina. — RCE., 13 (1961), 41-50.
- 303 **De Castro, L.** Proyectos de reforma agraria no Brasil. — Bro., 72 (1961), 179-191.
- 304 **Díaz, E.** Sobre la licitud de la Huelga en el Derecho Italiano actual. — REP., 115 (1961), 91-102.
- 305 **Diecidue, F.** Origen y desarrollo de las colonias agrarias argentinas. — RIDCS., 6 (1960), 113-149.
- 306 **dos Santos Lima, N.** Brasil, una América que se hizo sin universidades. — EstAm., 20 (1960), 155-162.
- 307 **Editorial.** Un congreso "Humanista". — Men., 10 (1961), 591-593.
- 308 **Escobar Cerda, L.** Contrastes en el desarrollo económico y social de América Latina en el presente. — AUCh., 124 (1961), 64-73.
- 309 **Falerani, A. D.** Breve informe sobre actividades del comunismo en América Latina y en la República Argentina. — EstCom., 31 (1961), 114-134.
- 310 **Faure, P.** Comunismo a través de sus purgas (VI). — EstCom., 9 (1961), 66-69.
- 311 **Fernández Chao, J. F.** Comunismo en el Sindicato de Prensa de Buenos Aires. — EstCom., 9 (1961), 96-100.
- 312 **Fernández-Show, F.** La integración económica Iberoamericana. — REP., 121 (1961), 169-186.
- 313 **de Figueroa, E.** Desarrollo y estabilización de la economía española. — Arb., 48 (1961), 5-33.
- 314 **Fraga Iribarne, M.** Tendencias políticas de Hispanoamérica después de la segunda guerra mundial. — REP., 120 (1961), 209-236.
- 315 **Frendl, L.** El papel del partido comunista en la URSS. — EstCom., 9 (1961), 40-48.
- 316 **Gache, P.** Una República agraria: Costa Rica. — RFCR., 3 (1961), 9-28.
- 317 **G. A. J.** Cuba: La Iglesia Católica y Fidel Castro. — Men., 10 (1961), 235-239.
- 318 **Garzón Maceda, C. y Darflinger, J. W.** Esclavos y mulatos en un dominio rural del siglo XVIII en Córdoba. Contribución a la demografía histórica. — RUNC., 2 (1961), 627-640.
- 319 **Glejdera, S.** La nueva Constitución de Checo-Eslovaquia. — REP., 117-118 (1961), 191-214.
- 320 **Glavinsky, Ye.** La expansión económica de la URSS en Iberoamérica. — EstUS., 2 (1961), 27-44.

- 321 **González Malina, A.** Jopón: una noción con su juventud a lo deriva. — HyD., 37 (1961), 178-183.
- 322 **González, N.** Batisto: Padre del comunismo en Cubo. — SIC., 24 (1961), 319-321.
- 323 **Gonzala Fernández de la Mara.** La estasiología en España. — REP., 116 (1961), 5-48.
- 324 **Gutiérrez, C. J.** Los bases de la realidad social costarricense. — RFCR., 3 (1961), 43-62.
- 325 **Hajenka, F.** El trabajo femenino en la URSS. — EstUS., 2 (1961), 45-57.
- 326 **Hazard, J.** Los dos tendencias contemporáneas del Derecho soviético. — REP., 117-118 (1961), 171-182.
- 327 **Hernández Sánchez-Barba, M.** Los problemas de la democracia en Hispanoamérica. — REP., 119 (1961), 165-198.
- 328 **Hamannay, E.** Las relaciones húngaro-croatas después de 1918. — StCr., 2 (1961), 132-141.
- 329 **Kakarieka, S. J.** El problema de la democracia y de la dictadura en Moquiavelo. — AUCh., 124 (1961), 11-22.
- 330 **Kantor, H.** Agrorismo y tierra en Latinoamérica. — PyEsp., 260 (1961), 15-20.
- 331 **Kanetzke, R.** Sobre el problema racial en la América española. — REP., 113-114 (1960), 179-216.
- 332 **López Medel, J.** Las estructuras agrarias en España. — Arb., 49 (1961), 44-59.
- 333 **Luqui, J. C.** Sistema jurídico-tributorio argentino. (Análisis de algunos principios constitucionales). — RJBA., 4 (1960), 9-41.
- 334 **von Merktz, H. J.** La infiltración comunista en América Latina. — UnA., 147 (1961), 881-889.
- 335 **Mestrovic, I.** Recuerdos de hombres y sucesos políticos. — StCro., 2 (1961), 243-265.
- 336 **Mayana Llerena, C.** Lo económico y lo político. — Pan., 3 (1961), 82.
- 337 **Muñoz Alansa, A.** En torno al partido conservador británico. — REP., 121 (1961), 210-221.
- 338 **Murilla Rubiera, F.** La Conferencia de Punta del Este y el futuro de Hispanoamérica. — CHA., 142 (1961), 56-74.
- 339 **Navarra García, L.** El norte de Nueva España como problema político en el S. XVIII. — EstAm., 20 (1960), 15-33.
- 340 **Onafria, P.** Cooperativismo no Rio Grande do Sul. — Ver., 6 (1961), 16-31.
- 341 **Petricevic, J.** Política agraria en Yugoslavia. — StCr., 2 (1961), 117-129.
- 342 **Radica, B.** Titoismo y Castrismo en la ciencia política norteamericana. — StCro., 1 (1961), 7-18.
- 343 **Radja, T.** Origen, desarrollo y significado de la autogestión obrera en Yugoslavia. — StCro., 1 (1961), 25-42.
- 344 **Radja, T.** La renta nacional de Croacia de posguerra. — StCro., 2 (1961), 290-301.
- 345 **Ramella, P.** La Conferencia de Punta del Este. — REP., 121 (1961), 187-203.
- 346 **Redacción.** Coincidencias sintomáticas entre castrismo y titoismo. — StCr., 2 (1961), 99-115.
- 347 **Rodríguez Aranda, L.** El racionalismo en el pensamiento político español. — REP., 119 (1961), 117-146.
- 348 **Rubia García, L.** Polonia ante el plan quinquenal 1961-1965. — REP., 116 (1961), 123-138.
- 349 **Sánchez López, F.** Movilidad social en España. (1900-1950). — REP., 119 (1961), 29-66.
- 350 **Santa Cruz, J. M.** Transporte urbano de Buenos Aires. — RIDCS., 6 (1960), 157-163.

- 351 **Sheatsley, P. B. y Hyman, H. H.** Las encuestas sobre opinión pública y la previsión del comportamiento. — RIDCS., 7 (1961), 65-76.
- 352 **Starni, F.** Maduración del proceso palítico argentina. — EstBA., 50 (1961), 339-348.
- 353 **Tratabas, L.** L'impât sur les sociétés et personnes marales en droit français. (Versión castellana de Guillermo Ahumada). — RJBA., 4 (1960), 42-66.
- 354 **Varios.** La D. C. y el Partido Comunista. — PyEsp., 261-262 (1961), 37-55.
- 355 **Varios.** Correspondencia entre el Partido Comunista y el Partido Demócrata Cristiana. — PyEsp., 260 (1961), 37-52.
- 356 **Veckmans, R.** El Congo independiente: luces y sombras de una descalarización. — HyD., 37 (1961), 165-171.
- 357 **Vekemans, R. y Segunda, J. L.** Ensayo de tipología socioeconómica latina-americana. — Men., 10 (1961), 549-556.
- 358 **W. W.** O continente preto. — EstRG., 21 (1961), 37-48.
- 359 **W. W.** Problemas africanas. — EstRG., 21 (1961), 39-50.
- 360 **Yepes, J. M.** La política internacional americana. — UnA., 146 (1961), 571-586.

XIV FILOSOFIA DE LA CULTURA

1 INTRODUCCION

- 361 **Derisi, O. N.** Canacimienta y Cultura. — Stia., 16 (1961), 163-171.

2 CULTURA GENERAL

- 362 **Benevenuta de Santa Cruz.** A teoria do desenvolvimento em face das exigências da humanismo cristão. — Ve., 6 (1961), 263-267.
- 363 **Lohe, H. L.** El potencial formativo del latín para la cultura intelectual y la humanización. — FiTer., 8 (1961), 10-25.
- 364 **Marcozzi, V.** Primeras manifestaciones de cultura que señalan la presencia del hambre coma ser racional. — OCat., 4-II (1961), 449-462.
- 365 **Iriarte, J.** Cultura, que es Grecia. — RyF., 164 (1961), 405-418.
- 366 **Tacca, O. E.** Humanismo y Educación. — USF., 47 (1961), 67-104.

3 ELEMENTOS Y CAUSAS

- 367 **Derisi, O. N.** Ciencia y cultura. — Stia., 16 (1961), 3-6.
- 368 **Derisi, O. N.** Conocimiento y cultura. — Ve., 16 (1961), 254-262.
- 369 **Derisi, O. N.** Cultura y Valar. — Stia., 16 (1961), 243-245.

4 HISTORIA DE LA CULTURA

- 370 **Bausquet, J.** Algunas confusiones de la historia de la cultura. — Arb., 48 (1961), 34-46.
- 371 **Fusté, M.** Cronología de las primeras etapas de la humanidad. — OCat., 4-II (1961), 485-495.
- 372 **Rager Rivière, J.** Culturas orientales y culturas occidentales. — Arb., 49 (1961), 81-92.

5 ACTUALIDADES

- 373 **Neumann, R. S.** Cambias en el paisaje cultural del este de la Europa Central. — Ori., 11 (1961), 579-588.

XV FILOSOFIA DE LA HISTORIA

1 INTRODUCCION

- 374 **Fragueira, A.** Perennidad y transitoriedad en el simbolismo histórico. — Hu., 9 (1961), 137-155.

- 375 **Romero Corronzo, A.** Dos teorías de la Historia. — Crit., 34 (1961), 206-209.
 376 **Véliz, C.** Notas libres sobre la naturaleza del saber histórico. — AUCH., 124 (1961), 74-88.

2 INTERPRETACIONES DE LA HISTORIA

- 377 **Boosso, F.** Mito de Año Nuevo, huída de la Historia. — EstBA., 50 (1961), 777-784.
 378 **Florio, C. A.** El "personalismo" político argentino. — EstBA., 50 (1961), 769-776.
 379 **de Pino, A. A.** Teoria da visão autêntica da História. — Fil., 8 (1961), 97-110.
 380 **Romero Corronzo, A.** ¿Existe un derecho de revolución? — Crit., 34 (1961), 769-773.
 381 **Vos de Carvalho, J.** O problema da história no existencialismo. — Bro., 72 (1961), 42-54.

4 ACTUALIDADES

- 382 **Bentocourt Díaz, J.** La filosofía de la historia de Arnold J. Toynbee. — FHC., 19 (1961), 5-68.
 383 **Krebs Wilckens, R.** Napoleón I y su significado histórico. — AUCH., 124 (1961), 23-33.

XVI FILOSOFIA DE LA EDUCACION

1 INTRODUCCION

- 384 **Díoz, J.** Naturaleza y finalidad de la Enseñanza de la Religión. — RIE., 20 (1961), 88-97.
 385 **Heinen, A.** O direito e a obrigação de educar a juventude caba em primeiro lugar aos pais e em segundo lugar também à sociedade civil. — EstRG., 21 (1961), 27-38.
 386 **Olivera Lohore, C. E.** La legislación escolar latinoamericana frente al porvenir. — Crit., 34 (1961), 690-694.

2 EDUCACION DE LA INTELIGENCIA, ETC.

- 387 **Colderón Lairdo, M. T.** La autoeducación según Federico Schneider. — RCal., 7 (1961), 293-308 y 399-417.
 388 **Fullot, O.** Educación y Libertad. Experiencias "scouts". — Ed., 3 (1961), 475-486.
 389 **Hidolgo de los Sontos, A.** Análisis del factor ambiental-social-económico y la inteligencia. — Ed., 3 (1961), 421-450.

3 EDUCACION MORAL Y RELIGIOSA

- 390 **Bermudo, M.** Problemas que plantea el futuro de los antiguos alumnos de escuelas profesionales de la Iglesia en el orden religioso y profesional. — Ed., 3 (1961), 657-678.
 391 **Herroda Hernández, M. L.** Caracterología de la religiosidad en el adolescente normal y en el abandonado. — RCal., 7 (1961), 43-73.

4 EDUCACION SOCIAL

- 392 **de Assis Ribeiro, P.** Valor económico de la Educación. — RIE., 20 (1961), 279-290.
 393 **Perpiñá, R.** Adecuación de la educación a la realidad social. — Arb., 48 (1961), 5-22.

- 394 **Romero, C. E.** Esquema de un ideal educativa al servicio de la Nación y de su Historia. — RUNC., 2 (1961), 589-598.
- 395 **Sopeño, A.** Farmación del alumna de Enseñanza profesional en las relaciones humanas. — Ed., 3 (1961), 343-360.

5 EDUCACION FISICA

- 396 **Anónimo.** Situación cultural del Brasil. — RIE., 20 (1961), 318-319.

6 EDUCACION POR EDADES

- 397 **Cullell, I.** Problemas actuales de la educación de adultas. — USF., 47 (1961), 299-316.
- 398 **López Medel, J.** Juventud y universidad de la postguerra. — Arb., 48 (1961), 45-59.
- 399 **Obregón Borredo, L.** Das problemas en la crisis de la juventud. — RCal., 7 (1961), 157-182.
- 400 **Vergara Tixeró, J.** Orientación Pedagógica: La educación moral y religiosa del niño desde su nacimiento hasta las seis años. — Did., 15 (1961), 77-86.

7 EDUCACION ESCOLAR

- 401 **Calosanz Bologué, P.** Higiene escolar. — RCal., 7 (1961), 183-202.
- 402 **Fernández Pellitero, M.** Socialización y actualización de la Enseñanza Media. — Ed., 3 (1961), 293-314.
- 403 **Ferrer, J.** Principios doctrinales en torno a la libertad de enseñanza. — RCal., 7 (1961), 271-292.
- 404 **De Gorgonta, J. M.** Clasicismo en las Colegias de la Iglesia. — Ed., 3 (1961), 223-244.
- 405 **Huidobro, F. G.** Alga sobre la educación pre-universitaria en Chile. — FiTer., 8 (1961), 22-44.
- 406 **Loebmann, A.** Relaciones humanas na escala de ensino secundária. — EstRG., 78 (1960), 51-60.
- 407 **Palliser Moll, P. S.** La sociometría en la práctica escolar. — RCal., 7 (1961), 15-41.
- 408 **Quintona, J. M.** Cuestiones de actualidad en torno a los Colegias y sus sistemas educativos. — Ed., 3 (1961), 637-656.
- 409 **Sánchez Buchón, C.** ¿Quién debe castear las escuelas primarias de las centros docentes de la Iglesia? — Ed., 3 (1961), 277-292.
- 410 **Sánchez Jiménez, J.** Ensayo experimental para evaluar la conducta del escolar. — Ed., 3 (1961), 9-34.
- 411 **Viló Poló, C.** La psicopatología de la pereza escolar. — RCal., 7 (1961), 419-432.

8 EDUCADORES

- 412 **Lain Entrolgo, P.** La vocación docente. — RCal., 7 (1961), 3-14.

9 HISTORIA

- 413 **Sontos de Figueiredo, R.** Técnica da Ensino. — Ver., 6 (1961), 168-237.

10 ACTUALIDADES

- 414 **Anónimo.** Pratesta cantra la ley cubana sobre patria potestad. — RIE., 20 (1961), 317.
- 415 **Alvarez Romero, J. M.** Mesa redanda de historiadores en Caracas. — CHA., 47 (1961), 135-139.
- 416 **Daem, J.** La enseñanza de la Iglesia en Bélgica. — Ed., 3 (1961), 245-252.
- 417 **de Foligno, A.** Estudio de la Dactrina Social Católica. — RIE., 20 (1961), 299-308.

- 418 **Magalhães, A.** La enseñanza de la Iglesia en Portugal. — Ed., 3 (1961), 253-266.
 419 **Plaza, C. G.** Libertad de Enseñanza y Universidades de la Iglesia en Hispanoamérica. — Ed., 3 (1961), 393-406.

XVII HISTORIA DE LA FILOSOFIA

1 GRIEGOS Y ROMANOS

- 420 **del Basque, M. S.** Vaciedad de las Seres y Escepticismo en Platón. — UnA., 37 (1961), 47-60.
 421 **de Brança Miranda, M.** A Mensagem de Sócrates aos nossos Dias. — Va., 55 (1961), 81-87.
 422 **Cappelletti, A. L.** La inmortalidad del alma en Alcmeón de Cratona. — CuadFil., 8 (1960), 23-34.
 423 **Diels-Kranz.** Alcmeón de Cratona. — RFCR., 2 (1960), 385-402.
 424 **Ferraz Alvim, D.** O Conceito de Direita em Aristóteles e em S. Tomás. — Va., 55 (1961), 744-749.
 425 **García-Barrán, J. C.** Más de Séneca y de senequismo. — RFM., 20 (1961), 217-230.
 426 **Jaja, A.** Presencia de Aristóteles en la lógica moderna. — Hu., 9 (1961), 13-28.
 427 **Mandaflo, R.** Heráclito y Parménides. — CuadFil., 2 (1961), 5-16.
 428 **Mandaflo, R.** Natas heraclíteas. La identidad de las caminos apuestas (B 59 y B 60). — Ph., 24 (1961), 15-22.
 429 **Mandaflo, R.** Veritas filia temporis en Aristóteles. — RUNC., 2 (1961), 783-804.
 430 **Orth, E.** De Parphiria. — Est., 17 (1961), 503-520.
 431 **Raffa Magnasco, B. R.** El Hedonismo cirenaico. — Stia., 59 (1961), 7-22.
 432 **Vallejas M. A. R.** Aristóteles. — UnA., 145 (1961), 213-220.

2 PADRES

- 433 **Alvarez, U.** El canacimienta racional y la abstracción en San Agustín. — CdD., 174 (1961), 241-280.
 434 **Armas, G.** Hacia una ética agustiniana del hacer. — Aug., 6 (1961), 31-64.
 435 **Campela, M. M.** Hacia una teoría agustiniana del canacimienta. — Aug., 6 (1961), 465-490.
 436 **Capánaga, V.** El ser y el tener en el dinamismo de la voluntad según S. Agustín. — Aug., 6 (1961), 423-428.
 437 **Capánaga, V.** Materia y Espíritu en el problema del mal según San Agustín. — Aug., 6 (1961), 169-178.
 438 **Capánaga, V.** Una interpretación existencial de la Ontología Agustiniana. — Aug., 6 (1961), 79-92.
 439 **Fuster, J. M.** El "caounseling" y la dirección espiritual. — Ed., 3 (1961), 65-80.
 440 **Lope Cilleruela.** San Agustín, genia de Eurapa. — RyC., 21 (1961), 46-68.
 441 **Tabardo, F.** Cristianismo e filasafia em Clemente Alexandrina. — EstRG., 78 (1960), 5-10.

3 MEDIEVALES

- 442 **Alansa Alansa, M.** El traductor y pralaguista del "Sextus Naturalium": — AIAnd., 26 (1961), 1-36.
 443 **de Antón Cuadrada, E.** Necesidad de vigencia de la primera intención Iuliana. — RFM., 20 (1961), 197-216.
 444 **Bauzá Bauzá, R.** Dactrinas jurídicas internacionales de Ramón Llull. — EstL., 5 (1961), 171-176.

- 445 **Cappelletti, A. J.** El alma como lugar de los universales y la naturaleza de su substancia en Guillermo de Ockham. — USF., 47 (1961), 29-42.
- 446 **Cappelletti, A. J.** Origen y grados del conocimiento según Isaac de Stella. — Ph., 24 (1961), 23-33.
- 447 **Cartabarría, A.** La eternidad del mundo a la luz de las doctrinas de San Alberto Magno. — EstF., 10 (1961), 5-40.
- 448 **Fernández, F.** La prueba anselmiana de la existencia de Dios vista por Alfonso Vargas de Toledo. — CdD., 174 (1961), 281-308.
- 449 **Ferraz Alvim, D.** O Conceito de Direito em Aristóteles e em S. Tomás. — Vo., 55 (1961), 744-749.
- 450 **Garrida, J.** Duns Escoto y la quiddidad sensible. — VyV., 19 (1961), 463-490.
- 451 **Gaspar, P.** O Conhecimento afectivo em S. Tomás. — RPF., 17 (1961), 13-48.
- 452 **González Caminera, N.** El pensar panorámico de Ramón Llull. — Pen., 17 (1961), 5-30.
- 453 **Gutiérrez, G.** Perenidad de Santo Tomás. — EstF., 10 (1961), 487-494.
- 454 **Junceda, J. A.** La sindéresis en el pensamiento de Sto. Tomás. — Aug., 6 (1961), 429-464.
- 455 **Lumbreras, P.** Las finales de Santo Tomás. — CiTom., 88 (1961), 267-286.
- 456 **de Ockham, G.** Textos clásicos. Sobre el ente. — CuadFil., 2 (1961), 53-58.
- 457 **Ordóñez, D.** La técnica del estudio en Santo Tomás y la moderna pedagogía de la Memoria. — EstF., 10 (1961), 165-200.
- 458 **Oramí, M.** Posiciones básicas del pensamiento de Escoto y su actualidad. — EstFr., 62 (1961), 5-15.
- 459 **Rábade Romera, S.** El conocimiento del singular en la escolástica. — Est., 17 (1961), 437-456.
- 460 **Rodrigo, N. - Furtado, J.** Contribuição para o estudo do pensamento político de Alvaro Pais. — Fil., 8 (1961), 301-327.
- 461 **Rubiá Balaguer, J.** L'expressió literària en l'obra Lulliana. — EstL., 5 (1961), 133-144.
- 462 **Sanz Criada, L. M.** La materialidad del cuerpo extenso, según Santo Tomás de Aquino. — Pen., 17 (1961), 31-60.

4 RENACIMIENTO

- 463 **Barbieri, L.** Maquiavelo y la estructura sociológica del estado moderno. — Hu., 9 (1961), 105-119.
- 464 **Del Cura, A.** Domingo de Soto, maestro de filosofía. — EstF., 9 (1961), 391-440.
- 465 **Hara, R.** Domingo de Soto y el Derecho Internacional. — EstTom., 3 (1961), 41-47.
- 466 **Matta Salas, J.** Erasmo. — Stud., 9-10 (1960), 19-54.
- 467 **Rábade Ramera, S.** Influencia de Durando en la metafísica de Suárez. — Est., 17 (1961), 249-264.
- 468 **Raig Giranella, J.** Para la historia del nominalismo y de la reacción anti-nominalista de Suárez. — Pen., 17 (1961), 279-310.
- 469 **Raig Giranella, J.** La "Potencia obedencial" en Suárez, en los confines entre filosofía y teología. — Pen., 17 (1961), 77-87.

5 EDAD MODERNA

- 470 **D'Almeida, D. M.** Newman: O homem. — Bro., 73 (1961), 145-157.
- 471 **Antonietta, E.** Francis Bacon, el filósofo-canciller. — Nord., 2 (1961), 141-168.

- 472 **Becerro Schmidt, G.** Algunas analogías entre el pensamiento de Schopenhauer y el romanticismo musical. — AUCH., 121-122 (1961), 105-112.
- 473 **Bracken, H. M.** Locke, Berkeley, Hume. — RFCR., 2 (1960), 351-356.
- 474 **Busleiman, E.** Las ideas socialógicas en la obra de Esteban Echeverría. — RIDCS., 6 (1960), 175-183.
- 475 **Ciorlo, H. O.** La nación de Instante y Presencia en Kierkegaard. — Ph., 24 (1961), 34-43.
- 476 **Ciudad, M.** Schopenhauer aculta: la extrañeza existencial. — AUCH., 121-122 (1961), 74-104.
- 477 **Ferreiro Bertozzi, J.** El Pensamiento Político de Alberdi. — RCJS., 101-102 (1960), 331-348.
- 478 **Fichte, J. G.** La doctrina de la ciencia en su esbozo general (1810). — CUF., 1 (1961), 141-154.
- 479 **Hellin, J.** El ente real y las pasibles en Suárez. — EspB., 10 (1961), 146-163.
- 480 **Homem de Gouveia e Sousa, M. C.** Kant e o problema da Antropologia. — Fil., 8 (1961), 173-188.
- 481 **Koulboch, F.** Das Raumproblem bei Kant. — PhN., 6 (1961), 349-363.
- 482 **Lobato, A.** Francisca Alvarada, O. P. y los eclécticos. — EstF., 9 (1960), 265-304.
- 483 **Otero, M.** La crítica de la abstracción y la teoría del mundo en Berkeley. — CUF., 1 (1961), 45-108.
- 484 **Pregizer, W. K.** Schopenhauer como precursor del pensamiento físico y biológico actual. — AUCH., 121-122 (1961), 113-117.
- 485 **Rodríguez, V.** La causalidad del bien conocido en el amor y el supuesto intelectualismo exagerado del Card. Cayetano. — CiTam., 88 (1961), 137-166.
- 486 **dos Sontos, F.** O Pensamento Epistemológico de Emile Meyerson. — Vo., 55 (1961), 330-343.
- 487 **dos Sontos, F.** O Pensamento Filosófico de Emile Meyerson. — Va., 55 (1961), 427-441.
- 488 **Sierra, L.** La moral política. El antimachiavelismo en Suárez y Gracián. — Arb., 48 (1961), 33-53.
- 489 **Suárez Radillo, C. M.** Tema y problema en el teatro hispanoamericano. — CHA., 46 (1961), 394-400.

6 EDAD CONTEMPORANEA

- 490 **Abellán, J. L.** Miguel de Unamuno a la luz de la Psicología. — RFM., 20 (1961), 51-84.
- 491 **Agilor, F.** "Esse" tamista y "Sein" heideggeriana. — CuadFil., 1 (1960), 35-62.
- 492 **Alvar, M.** El problema de la fe en Unamuno. — CHA., 46 (1961), 5-19.
- 493 **Allen, R. V.** Religión, Filosofía y Revolución: Carlos Marx y la libertad. — REP., 116 (1961), 103-122.
- 494 **Anónimo.** L. Lavelle, a partir de una obra reciente. — CyF., 17 (1961), 79-84.
- 495 **Anónimo.** Plenitud afectiva y libertad (El problema planteada por D. Von Hildebrand). — CyF., 17 (1961), 319-338.
- 496 **Antonelli, M. T.** A interpretação do conceito de Idade Média e da conceito de crise, segundo Ugo Spirito. — Fil., 8 (1961), 1-17.
- 497 **Arregui, C.** Cuatro filósofas contemporáneas frente al problema de la inmortalidad. — CUF., 1 (1961), 109-140.
- 498 **Barreiro, A.** Consentimiento ao ser e vocação do espirita segundo A. Forest. — Ve., 18 (1961), 339-354.
- 499 **Barufoldi, R.** La responsabilidad del artista, en Maritain. — Crit., 34 (1961), 653-658.

- 500 **Blanca, D.** Vida y conocimiento en la filosofía de Merleau-Ponty. — RFM., 20 (1961), 177-196.
- 501 **Blanco, J. E.** Cinco lecciones sobre Bergson. (Lección Segunda). — Stud., 9-10 (1960), 3-18.
- 502 **Cappelletti, A. J.** La filosofía política de Mo tse. — RIDCS., 5 (1960), 53-64.
- 503 **Cappelletti, A. J.** La fundamentación de la esclavitud en Aristóteles. — RIDCS., 6 (1960), 101-111.
- 504 **Casaubán, J. C.** Hans Kelsen y la teoría pura de derecho. — ETF., 3 (1961), 129-147 y 210-233.
- 505 **Caturelli, A.** Itinerario de Manuel Gonzalo Casas. — Stia., 16 (1961), 172-182.
- 506 **Cadán, J. M.** Armonía entre el hombre y la sociedad contemporánea. La filosofía estética de Vasconcelos. — Burg., 2 (1961), 399-418.
- 507 **Díaz, F. - Mauriña, N.** Estética y Pedagogía. Crítica constructiva sobre algunos puntos de la doctrina estético-filosófica de Dewey. — RCal., 7 (1961), 335-342.
- 508 **Echauri, R.** El ser como luz y como acto. — CuadFil., 2 (1961), 43-52.
- 509 **Fernández, M.** El metafísico del inconsciente. — StudA., 1-2 (1961-1962), 213-224.
- 510 **Fragata, J.** A Filosofía de Edmundo Husserl. — Fil., 8 (1961), 283-300.
- 511 **Garías, R.** El conocimiento de Dios en Max Scheler. — Pen., 17 (1961), 61-76.
- 512 **Haurton, J.** La filosofía de la acción de Maurice Blondel. — FiTer., 29 (1961), 54-69.
- 513 **James Gregar, A.** La filosofía política de Giovanni Gentile. — REP., 121 (1961), 83-98.
- 514 **Mañera Mañera, S.** El acceso a las "presencias" metaempíricas según el método de Marcel. — Aug., 6 (1961), 5-30.
- 515 **Matea, M. S.** Los valores en Max Scheler y Ortega y Gasset. — Hu., 9 (1961), 157-170.
- 516 **Mela, E. S.** Valor y sujeto en la Ética de Max Scheler. — Stia., 16 (1961), 212-218.
- 517 **Micó Buchán, J. L.** Ideas religiosas del doctor Marañón. — CHA., 46 (1961), 351-369.
- 518 **Mantull, T. M. F.** Sciacca y la edición Marzorati de sus obras. — EstF., 10 (1961), 125-134.
- 519 **Perpiñá Rodríguez, A.** El pensamiento sociológico de Ortega y Gasset. — Arb., 48 (1961), 5-32.
- 520 **Pina, M. - Prata, F. X.** O nível de radicalidade da Filosofia de José Ortega y Gasset. — Fil., 8 (1961), 245-282.
- 521 **Piñera, H.** Unamuno visto por un hispanoamericano. — RFCR., 2 (1960), 367-376.
- 522 **Presas, M. A.** Metafísica, técnica y desarraigo. — Nord., 2 (1961), 169-202.
- 523 **Puchet, E.** Vaz Ferreira. — CUF., 1 (1961), 7-12.
- 524 **Ravera, R. M.** En torno a la estética de Heidegger. — CuadFil., 2 (1961), 59-68.
- 525 **Rivana, J.** Motivaciones para la filosofía de Bradley. — AUCh., 121-122 (1961), 7-14.
- 526 **Rodríguez, J. D.** Aspectos del pensamiento religioso de Unamuno. — EK., 8 (1961), 3-11.
- 527 **Sacheri, C. A.** La teoría de la voluntad en el pensamiento de Giovanni Gentile. — ETF., 3 (1961), 188-209.
- 528 **Sánchez Ruiz, J. M.** La estructura trágica y problemática del ser, según Don Miguel de Unamuno. — Sal., 22 (1960), 570-627.

- 529 **dos Santos, F.** O pensamento epistemológico de Emile Meyerson. — *Fil.*, 8 (1961), 189-219.
- 530 **Scheltens, G.** Heidegger y la creencia en Dios. — *VyV.*, 19 (1961), 145-150.
- 531 **Vélez Carrea, J.** Proceso de la filosofía en Colombia. — *UnA.*, 36 (1960), 869-1012.
- 532 **Yerro Belmonte, M.** Notas sobre "Principios de los ciencias" según Ortega y Gosset. — *CHA.*, 46 (1961), 126-136.
- 533 **Zorca de Geo, J.** Lo reforma epistemológico de Einstein. — *Arb.*, 48 (1961), 47-56.

7 FILOSOFIAS ORIENTALES

- 534 **Friderichs, E.** O Idealismo de Mohatmo Gondhi. — *EstRG.*, 21 (1961), 59-66.
- 535 **Kitagowa, J. M.** Nuevas interpretaciones de la Filosofía budista. — *Ph.*, 24 (1961), 5-14.
- 536 **Quiles, I.** Poro uno comprensión de los modos de pensar orientales. — *CyF.*, 16 (1960), 399-406.
- 537 **Quiles, I.** Filosofía y religión en India (comentario de lo obra de H. Zimmer). — *CyF.*, 17 (1961), 313-317.
- 538 **Verdú, A.** El problema de la inmortalidad del olma según el budismo primitivo. — *Pen.*, 17 (1961), 311-332.

8 ACTUALIDADES

- 539 **Alonso López Jiménez.** Noutros Poises do América Lotino. — *RPF.*, 17 (1961), 331-339.
- 540 **Alvarez Turienzo, S.** El Segundo Congreso de Filosofía Medieval. — *CdD.*, 174 (1961), 561-569.
- 541 **Ganzolo Cosos, M.** Situação Actual da Filosofía no Argentino. — *RPF.*, 17 (1961), 340-373.
- 542 **Klubertanz, J. P.** Filosofía nos Estados Unidos do Américo. — *RPF.*, 17 (1961), 294-318.
- 543 **Longlois, J.** A Filosofía no Conodó. — *RPF.*, 17 (1961), 274-280.
- 544 **De Lima Vaz, H. C.** O Pensamento filosófico no Brasil de hoje. — *RPF.*, 17 (1961), 235-273.
- 545 **Mortínez del Valle, J.** O Actual Movimento Filosófico no México. — *RPF.*, 17 (1961), 319-330.
- 546 **Vélez Correo, J.** Filosofía Actual no Colómvio. — *RPF.*, 17 (1961), 281-293.

EDITORIALES

- AGUILAR, Córdoba 2100, Buenos Aires, Argentina.
AGUSTINUS, Cea Bermúdez, 59, Madrid, España.
ALBER, Hermann Herder Strasse 4, Freiburg (Breisgau), Alemania.
ALSATIA, 10 rue Bartholdi, Colmar (Haut-Rhin), Francia.
AUBIER, 13 quai de Conti, París (VI), Francia.
BEAUCHESNE, 117 de Rennes, París (VI), Francia.
BERCHMANSKOLLEG, 13 (b) Pullach bei München, Alemania.
BONUM, Maipú 859, Buenos Aires, Argentina.
CASTERMAN, Tournai, Bélgica.
CASULLERAS, Via Layetana 85, Barcelona, España.
CATHOLIC UNIVERSITY OF AMERICA, 620 Michigan Ave. N. E., Washington, USA.
CEDAM, Via Jappelli, 5, Padova, Italia.
CISNEROS, San Buenaventura 1, San Francisco el Grande, Madrid, España.
CHEVETOGNE, Prieuré Bénédictin d'Amay, Chevetoigne, Bélgica.
CHICAGO PRESS UNIVERSITY, Chicago 37, Illinois, U.S.A.
DINOR, Manterola, 1, San Sebastián, España.
DU CEDRE, 13 rue Mazarine, París (VI), Francia.
DU CERF, 29 Bvd. de Latour-Maubourg, París (VII) Francia.
DUQUESNE UNIVERSITY PRESS, Duquesne University, Pittsburgh 19, Pa., U.S.A.
DU SEUIL, 27 rue Jacob, París (VI), Francia.
DELACHAUX ET NIESTLE, Neuchâtel, 4 rue de l'Hôpital, Suiza.
DESCLEE DE BROUWER, 22 quai au Bois, Bruges, Bélgica.
DESCLEE ET CIE., Editori Pontifici, Piazza Grazioli 4, Roma, Italia.
DESCLEE ET CIE., Rue Barthélemy Frison 13, Tournai, Bélgica.
DIFUSORA DEL LIBRO, Bailén 19, Madrid, España.
ECHTER VERLAG, Würzburg, Echterhaus, Schliessfach 1066, Alemania.
ELSEVIER, 110-112 Spuistraat, Amsterdam, Holanda.
EDICIONES PAULINAS, Avda. San Martín 4350, Florida, Argentina.
ESPASA CALPE, Tacuarí 328, Buenos Aires, Argentina.
FAX, Calle de Zurbano 80, Madrid, España.
FISCHER, 16 Frankfurt am Main, Falkensteiner Strasse 24, Alemania.
FRANCKE, Bern, Bubenbergplatz 6, Suiza.
GABALDA, Rue Bonaparte 90, París (VI), Francia.
GIUFFRÉ, Via Solferino 19, Milano (127), Italia.
GREDOS, Benito Gutiérrez 26, Madrid 8, España.
PONTIFICIA UNIVERSITAS GREGORIANA, Piazza della Pilota 4, Roma, Italia.
GUADARRAMA, Lope de Rueda, 13, Madrid.
HERDER, Avda. José Antonio 591, Barcelona, España.
HERDER, Carlos Pellegrini 1179, Buenos Aires, Argentina.
HERDER, Herman Herderstrasse 4, Freiburg (Breisgau), Alemania.
HERDER, Via Macedonia 92, Roma (Appio), Italia.
HERDER, 15 and 17 South Broadway, Saint Louis 2, Missouri, USA.
HERDER, Wollzeile 33, Wien, Austria.
HEROLD, Strozzigasse 8, Wien, Austria.
HEROLD, Strozzigasse 8, Wien VIII, Austria.
HUEBER, Amalienstrasse 77/79, München, Alemania.
INSTITUTO DE FILOSOFIA LUIS VIVES, Serrano 123, Madrid, España.
KÖSEL, Kaiser Ludwigsplatz 6, München 15, Alemania.
KNECHT, Liebfrauenberg 37, Frankfurt am Main, Alemania.
LETHIELLEUX, 10 rue de Casette, París (VI), Francia.
LIBRAIRIE MARIALE ET FRANCISCANE, 9 rue de Vauquois, Blois, Francia.
LITURGICAL PRESS, St. John's Abbey, Collegeville, Minnesota, USA.
LOHLE, Viamonte 795, Buenos Aires, Argentina.
LONGMANS, GREEN AND CO., 6 and 7 Clifford Street, London W. 1, Inglaterra.
LOYOLA UNIVERSITY PRESS, 3441 North Ashland Avenue, Chicago 13, Illinois, U.S.A.
LUMEN VITAE, 184 rue Washington, Bruxelles, Bélgica.
MAPPUS, 52, Av. Foch, Le Puy, Francia.
MARIANUM, Viale Trenta Aprile, 6, Roma, Italia.
MARQUETTE UNIVERSITY PRESS, 1131 West Wisconsin Ave., Milwaukee, Wisconsin, USA.
MARZORATTI, Via Privata Borromei, I B/7, Milano, Italia.
MICHEL, 22 rue Huyghens, París XIVe, Francia.
MINNESOTA UNIVERSITY PRESS, Minneapolis 14, Minnesota, U.S.A.
MIRACLE, Aribau 179, Barcelona, España.
MORCELLIANA, Via Francesco Crispi 2, Brescia, Italia.
MÜLLER, Ernest-Thun-strasse 11, Salzburg, Austria.
NAUWELAERTS, 2 place Cardinal Mercier, Louvain, Bélgica.
NEWMAN PRESS, Westminster, Maryland, U.S.A.
OCSI, Alfonso XI, 4, Madrid, 14, España.
ORIENTALIA CRISTIANA, Pontificio Istituto Orientale, Piazza S. Maria Maggiore 7, Roma, Italia.
PAN AMERICAN UNION, Washington 6, D.C., U.S.A.
PATMOS, Düsseldorf, Charlotenstr. 80-86, Alemania.

PAYOT, Boul. Saint Germain 106, Paris, Francia.
PLON, 8 rue Garancière, Paris VI, Francia.
PRESSES UNIVERSTAIRES DE FRANCE, 108 Boul. Saint-Germain. Paris (VI),
Francia.
PUSTET, Münchhausenstrasse 4, München, Obermenzing, Alemania.
RAUCH, Innrain 6-8, Innsbruck, Austria.
REVISTA DE OCCIDENTE, Bárbara de Braganza 12, Madrid, España.
RHEIN, Zürich 8/32, Seefeldstr. 45, Suiza.
SAL TERRAE, General Mola 31, Santander, España.
SANSONI, Viale Mazzini 46, Firenze, Italia.
SCHWANN VERLAG, Düsseldorf, Charlottenstrasse 80-86, Alemania.
STYRIA, Schönaugasse 61, Graz, Austria.
STANFORD UNIVERSITY PRESS, California, USA.
SPES, 79 rue de Gentilly, Paris (XIII), Francia.
SCHÖNINGH, Postfach 121, Paderborn, Alemania.
TYROLJA, Andreas Hofer Strasse 4, Innsbruck, Austria.
WEWEL, Freiburg in Br., Weiherhorstr. 2, Alemania.
VITA E PENSIERO, Piazza S. Ambrogio 9, Milano, Italia.

Librería Ed. Augustinus, Madrid. - Nicola Zanichelli, Bologna - Hermann & Cie., París - Atlas Publ. & Distr. Co. Ltd., London - Stechert-Hafner, Inc., New York - H. Bouvier & Co., Bonn a/Rh. - Herold & Co., Wien - Librairie Payot, S. A., Lausanne - F. Machado & Cía., Porto - The Maruzen Co., Tokyo.

SCIENTIA

REVISTA INTERNACIONAL DE SINTESIS CIENTIFICA

LA REVISTA QUE TRATA TODAS LAS CIENCIAS
(1962 - Año 56º)

Director: P. BONETTI

Comité Científico: G. ABETTI - R. ALMAGIA - L. CALIFANO - L. CANESTRELLI - G. COLONNETTI - B. DE FINETTI - G. B. BONINO - P. CALDIROLA - M. GORTANI - G. LEVI DELLA VIDA - G. MONTALENTI - E. PADOA - V. SOMENZI - S. TONZIG.

“SCIENTIA” es la única Revista en su género que: Tiene una difusión mundial * trata los problemas más nuevos y fundamentales de todas las ramas del saber * se precia de tener entre sus colaboradores a los más ilustres Científicos de todo el mundo * publica los artículos en la lengua original de su Autor (español, italiano, francés, inglés y alemán). * Cada fascículo incluye un Suplemento conteniendo la traducción francesa íntegra de todos los artículos que en el texto están publicados en otra lengua que no sea la francesa. Por estos motivos

“SCIENTIA” es del más grande interés por todos los estudiosos de todos los Países.

Información, prospectos y cuadernos de muestra gratuitos de años atrasados son remitidos contra envío a

“SCIENTIA” - ASSO (Como, Italia)

de 20 pesos en sellos - con preferencia de correo-aéreo - de su País, para gastos de envío y franqueo.

Para un fascículo del año en curso, sírvase remitir 120 pesos o suma equivalente en otra moneda, cantidad que será deducida del importe de su suscripción.

PRECIO DE LA SUSCRIPCION EN TODOS LOS PAISES: 14,00 U.S.A. DOLARES

Imprimi potest: C. Gaviña, S. I., Praepositus Provincialis Argentiniensis —
Nihil obstat: M. A. Fiorito, S. I., censor deputatus ad hoc, apud S. Michaëlem,
30/VI/62

Registro de propiedad intelectual 712.401 — Queda hecho el depósito que
morco lo ley 11.723.

Malformations	152
MARTINEZ BALIRACH, J., Reflexiones sobre perfección sacerdotal	135
MARTINEZ GOMEZ, L., Bibliografía filosófica española e hispanoamericana	91
Miscelánea bíblica Andrés Fernández	119
Miscelánea Adriano Gazzana	93
MONDEN, L., Theologie des Wunders	119
NAUTIN, P., Lettres et écrivains chrétiens	170
OHM, T., Mohammedaner und Katholiken	145
PEREZ, G., La Iglesia en Colombia	168
PISTRE, A., Marx et marxisme	103
PIRKI, P., L'interditto di Venezia del 1606 e i Gesuiti	169
POLANSKY, N., Social work research	104
PRITCHETT, C., Congress versus the Supreme Court	106
PRUCHE, B., Histoire de l'homme mystère de Dieu	125
PUZ'K, E., Kleine Schule des inneren Betens	156
Reforme Hospitaliere	151
Régulation des naissances	152
REY, J., Por qué luchó un millón de muertos	154
ROTH, P., Gott ist jederzeit zu sprechen	153
RUSZKOWSKI, A., El comunismo	103
Saegi di economia aziendale e sociale: In memoria di G. Zappa	114
Sal Terrae (Número cincuentenario)	161
SAMUELSON, P. A., Guía de estudio y libro de ejercicios del Curso de Economía Moderna	113
SANTOS HERNANDEZ, A., Misionología	143
SCHAPER, E., Macht und Freiheit. Ein Roman	159
SCHNEPP, G. y SCHNEPP, A., Por el matrimonio hacia Dios	153
SCHÖLGEN, W., Konkrete Ethik	126
SCHRODINGER, E., La naturaleza y los griegos	96
SCHUTZ, R., L'unité espérance de vie	146
SCHUYLER, J., Northern parish, a sociological and pastoral study	166
Sentire Ecclesiam	116
Social work research	104
SOHMEN, E., Flexible Exchange Rates	112
STAUDINGER, J., Sacerdocio santo	136
STEFANOVICS, T., Dilthey, una filosofía de la vida	98
Studia Liturgica	148
SUAREZ, F., Disputaciones metafísicas (Vol. II; Disp. VII-XV)	91
SULJIVAN, D., Fundamentos de la filosofía	98
TERESIA RENATA DE ESPIRITU SANTO (POSSELT), Edith Stein	95
TILLIETTE, X., Karl Jaspers	95
TILMANN, F., El Maestro llama	128
TILMANN, K., Aufgaben und Wege geschlechtlicher Erziehung	173
—, Die Führung der Kinder zur Meditation	159
—, Das Geistliche Gespräch	158
—, Die Führung zu Busse, Beichte und Christlichen Leben	159
TORCHIA ESTRADA, J., La filosofía en la Argentina	98
UTZ, A., Ética social	99
VORGRIMLER, H., Sentire Ecclesiam	116
WPLINGER, F., Wahrheit und Geschichtlichkeit	93
WUST, I., La Iglesia en Colombia	168
ZUNDEL, M., ¿Creéis en el hombre?	120

FICHERO Y SELECCION DE REVISTAS

EN ESTA SECCION SEPARAMOS LOS ARTICULOS DE REVISTAS EN DOS CATEGORIAS: LA PRIMERA, DE REVISTAS IBEROAMERICANAS (DE ELLAS PRESENTAMOS UN FICHERO LO MAS COMPLETO POSIBLE); LA SEGUNDA, DE REVISTAS DE OTROS PAISES (NOS LIMITAMOS A UNA SELECCION DE SUS ARTICULOS MAS NOTABLES).

EL VALOR PRACTICO DE ESTA CLASIFICACION Y DE SU CRITERIO, CONSISTE PRINCIPALMENTE EN PODER ASI OFRECER, A LOS CENTROS DE ESTUDIO EUROPEOS, UN INSTRUMENTO DE TRABAJO QUE, SIN DESCUIDAR LO MEJOR DE SUS PUBLICACIONES FILOSOFICAS Y TEOLOGICAS, SE ESPECIALIZA EN NUESTRA LITERATURA IBEROAMERICANA; Y, POR TANTO, COMPLEMENTA LOS FICHEROS DE REVISTAS PUBLICADOS EN EUROPA, QUE NO POCAS VECES ADOLESCEN DE LAGUNAS EN LO QUE RESPECTA A NUESTRAS PUBLICACIONES.

LOS ARTICULOS MAS RICOS DE CONTENIDO ESPECULATIVO O HISTORICO LOS CLASIFICAMOS DOS O MAS VECES, PARA FACILITAR SU CONOCIMIENTO.

AGRADECEMOS CUALQUIER SUGERENCIA QUE NOS ORIENTE EN EL PERFECCIONAMIENTO DE ESTE INSTRUMENTO DE TRABAJO CIENTIFICO INTERNACIONAL.

Princeton Theological Seminary Library



1 1012 01481 1493

FOR LIBRARY USE ONLY.

FOR LIBRARY USE ONLY.

